

محمّد حسين النائيني
وتأسيس الفقه السياسي

تأليف: عبد الهادي الحائري وآخرين

تعريب: محمّد حسين حكمت

المشاركون وفق ترتيبهم في الكتاب:

- عبد الهادي الحائري.
- حسين آباديان.
- أبو القاسم يعقوبي.
- محسن كديور.
- موسى النجفي.
- محمد النوري.
- محسن الأمين.
- جعفر عبد الرزّاق.

محمّد حسين النائيني
وتأسيس الفقه السياسي

عبد الهادي الحائري وآخرون

محمّد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي

تعريب

محمّد حسين حكمت



المؤلّف: عبد الهادي الحائري وآخرون
الكتاب: محمّد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي
تعريب: محمّد حسين حكمت
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت 2012
ISBN: 978-614-427-007-3



Mouhamad Hussein al - Naeini
and the establishment of political jurisprudence

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية ماميا ط5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

يكتسب الحديث عن النائيني والتعريف به، من أهميّة الرجل في مجالَي النظر والعمل، فعلى المستوى العمليّ هجَر النائيني بيئةَ الاستبداد التي كانت له بها صلاتُ قربى وصداقة، ولكنّ شخصيّته وتربيته الذاتية لم تنسجم مع هذه الأجواء فغادرها وهجرها، ولم يكتف بذلك بل عمل على مواجهتها من خلال دعمه غير المحدود للحركة الدستورية التي عرفت بالمشروطة. وعلى المستوى النظريّ يعد النائيني صاحب مدرسة فقهيّة وأصوليّة ما زال بعض تلاميذ تلاميذه وربّما بعض تلاميذه أحياء يدرسون فكره ويعيدون النظر فيه ويبدئون. وما زالت أفكاره محلّ مدارسة ونقاش في الحوزات العلمية الإمامية في العالم الإسلامي كلّه.

وفي كتابنا هذا اخترنا مجموعة من الدراسات التي تسلّط الضوء على حياته ومسيرته الفكريّة للبحث عن الجذور والمنابت التي استمدّ منها النائيني أفكاره ونظريّاته في الاستبداد والتنظير للسلطة من داخل

الفكر السياسي الإسلامي بفرعه الإماميّ الذي كان إلى فترة قريبة من عصر النائيني يتّخذ موقفاً سلبياً من كل ما له صلة بممارسة الحكم والسلطة في غياب المعصوم، ويرى كل دولة في غيابه دولةَ ظلمٍ وجورٍ، وليس النائيني هو أوّل من كسر الحاجز النفسيّ تجاه السلطة، ولكنّ أهميّته في هذا المجال تظهر من خلال تنظيره للديمقراطية على ضوء الفقه الإسلاميّ ومبادئه، وهي محاولة يمكن القول إنّها غير مسبوقة حتّى عصره. وربّما لم تنجح محاولة النائيني ولم تصل إلى خواتيمها التي كان يرتجيها؛ ولكنّه من دون شكّ استطاع فتح الباب لكثير من المصلحين الذين أتوا بعده.

في هذا الإطار المشار أعلاه يقدّم **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** كتابَه عن النائيني وتأسيسه للفكر السياسي الإسلامي آملاً أن يكون درس النائيني في هذا العصر مجدياً ومفيداً للقارئ الكريم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

بيروت، 2012

(1)

حياة الميرزا النائيني

عبد الهادي الحائري

يعدّ الميرزا محمّد حسين النائيني الغروي واحداً من مؤيّدي الحركة الدستوريّة ـ التي اصطلح البعض على تسميتها بالمشروطة ـ في إيران، إلّا أنّه قلّما التفت الدارسون ـ حتّى الآن ـ إلى دوره في هذه الحركة.

فتح النائيني عينيه على هذا العالم في العام 1860م/ 1277هـ في إحدى العوائل المشهورة وذات المكانة المحترمة في نائين[1]. أمّا

(1) تستند معلوماتنا عن حياة النائيني في هذا المقال إلى المصادر المكتوبة المتوفّرة لدينا، مع بعض الحوارات الخاصّة التي أجراها كاتب هذا المقال مع أفراد عائلة النائيني، حيث يمكن الإشارة بصورةٍ خاصّة إلى المعلومات التي حصلنا عليها من نجله مهدي آية الله زاده النائيني وأخيه (الميرزا عبد الرحيم النائيني).
كما يمكن الإشارة إلى بعض المصادر الأُخرى التي استفدنا منها في هذا المجال، وهي: =

والده الحاجّ الميرزا عبد الرحيم، وجدّه الحاجّ الميرزا محمّد سعيد، فقد شغل كلاهما منصب شيخ الإسلام في مدينة نائين.

تلقّى النائيني دروسه الابتدائيّة في نائين، وعندما بلغ السابعة عشر من عمره الشريف ـ أي في العام 1877م / 1295هـ ـ انتقل إلى أصفهان التي كانت حتّى ذلك الحين مركزاً لحوزةٍ علميّة عظيمة، فبقي فيها طالباً للعلم مدّة سبع سنوات قضاها عند الحاجّ الشيخ محمّد باقر الأصفهاني (متوفّى 1883م / 1301هـ) الذي كانت عائلته

= السيّد محمّد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي، أحسن الوديعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، (النجف، 1968)، ص 254؛ السيّد محسن العاملي، أعيان الشيعة، ج 44، ص 258، الرقم 2012؛ السيّد عبد الحجّة البلاغي، تاريخ نائين، (طهران، 1328)، ص 188 ـ 189؛ الكاتب نفسه، كتاب فرهنگ نائين، (طهران، 1328)، ص 101 ـ 104؛ الكاتب نفسه، انساب خاندانهاى مردم نائين (مدينة العرفاء) وكتاب شطرنج العرفاء، طهران، 1328، ص 51 ـ 53؛ أغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج 1، ص 593 ـ 596؛ علي نقي النقوي، «آية الله النائيني وموقفه العلمي عند الطائفة»، الرضوان، 2، العدد 8، (1936)، ص 18 ـ 20؛ مهدي النائيني، «شرح زندگانى مرحوم آية الله نائينى أعلى الله مقامه»، نائين بيدار، 9 ارديبهشت 1334، ص 1 ـ 2؛ منوچهر خدايار محبّي، «پيشوايان مذهبى شيعه»، وحيد، 4، العدد 11، (1346)، ص 994 ـ 995؛ كوركيس عوّاد، معجم المؤلّفين العراقيّين في القرنين التاسع عشر والعشرين، 3، (بغداد، 1969)، ص 152 ـ 153؛ محمّد هادي الأميني، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، (النجف، 1964)، ص 435.
وأشار في الكتاب الأخير إلى بعض المصادر الأُخرى حول هذا الموضوع أيضاً، أُنظر إلى واحدٍ منها: محمّد حسين حرز الدين، معارف الرجال في تراجم العلماء والأُدباء، (النجف، 1964)، ج 1، ص 46 ـ 49 و 284 ـ 288.
وقد ذكرت هذه المصادر عدّة تواريخ مختلفة لولادة النائيني، إلّا أنّ حسن الحظّ كان حليفنا في هذه المسألة؛ إذ زوّدنا أقا مهدي آية الله زاده النائيني بنسخةٍ مصوّرة من شهادة ميلاد والده (ره) مكتوبة بخطّ يد جدّه والد الميرزا النائيني.

إحدى العوائل العلميّة المرموقة في أصفهان، مضافاً إلى كونه هو نفسه أقوى مجتهدي هذه المدينة في ذلك الوقت.

وكان الشيخ محمّد باقر ممّن يطبّقون الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة في مدينة أصفهان، وقد نفّذ حكم الإعدام بعددٍ من الأشخاص بجريمة الردّة[1]. وقد أدّت قوّة هذا الشيخ ونفوذ عائلته الواسع إلى شعوره بالاستقلال إلى حدٍّ ما عن الحكومة المركزيّة وموظّفيها.

وكان لدور الشيخ محمّد باقر في ثورة أصفهان سنة 1878م/1295هـ أثره في أن يصبح هدفاً لهجوم مؤلّف كتاب ***الرؤيا الصادقة***، ويتلخّص هذا الدور في أنّ الشيخ محمّد باقر قد شنّ حملةً على بعض الأشخاص الذين كانوا يسعون لرفع أسعار السلع الغذائيّة، إلّا أنّ ما كان بينه وبين (ظلّ السلطان) حاكم أصفهان في ذلك الوقت من الاتّفاقات السرّيّة لم يدع له مجالاً سوى الامتناع عن دعم الجماهير التي كانت قد خرجت من قمقمها، فكانت نتيجة ذلك الدور أن ولّد نوعاً من الاستياء لدى البعض[2].

وقعت هذه الثورة في حين لم يكن قد مضى زمنٌ طويل على وصول النائيني إلى أصفهان، ومن المؤكّد أنّه قد شاهد أحداثها عن قرب واطّلع على خفاياها.

---

(1) الخياباني، **ريحانة الأدب**، ج 2، ص 450.

(2) الحاج الميرزا نصر الله ملك المتكلّمين، **رؤياى صادقه**، طهران، لا تاريخ، ص 5 ـ 10. ولا يمكن معرفة المؤلّف الحقيقي لهذا الكتاب بسهولة، وقد نسبته مجلّة أرمغان، 14 (1312)، 17، إلى السيّد جمال الدين الأصفهاني خطيب الثورة الدستوريّة المشهور، في حين يدّعي ملك زاده أنّ والده ملك المتكلّمين هو المؤلّف) **انقلاب مشروطيّت**، ج 1، ص 68).

ولكنّ يبدو لنا أنّ عدداً من الكتّاب قد اشتركوا في تأليفه، وهناك مقالة حول هذا الموضوع أيضاً نشرت في إحدى المجلات الإيرانية.

أمّا ابن الشيخ محمّد باقر، وهو الشيخ محمّد تقي المعروف بآغا نجفي (توفّي 1913م/ 1332هـ) فكان أيضاً من رجال الدين ذوي النفوذ، وقد أدّى إباؤه عن الالتزام بتعليمات الحكومة وتنفيذه أحكام الإعدام على بعض الناس بتهمة الانتماء للبابيّة إلى أن يُنقَل إلى طهران مرّتين، كانت الأُولى منهما عام 1889م/ 1307هـ[1]، والثانية عام 1905م/ 1323هـ[2].

كان النائيني يعيش في كنف هذه العائلة عندما كان في أصفهان بسبب علاقات الصداقة التي كانت تربطه بأفرادها. وكان وصوله إليها بعد سنوات قليلة من المجاعة والقحط اللذين شهدتهما هذه المدينة التي كان عامّة أهلها يعتقدون أنّ آغا نجفي قد لعب دوراً مهمّاً خلالها في احتكار كمّيات كبيرة من الموادّ الغذائيّة، مضافاً إلى أنّهم كانوا يعتقدون أيضاً أنّه قد عاقب الحاجّ محمّد جعفر رئيس بلديّة أصفهان أمام الناس واتّهمه بالانتماء للبابيّة لا لشيء، إلّا لأنّ هذا الأخير كان قد انتقد آغا نجفي بسبب دوره الاحتكاريّ في تلك الفترة وأبدى تعاطفه مع الجماهير الجائعة المغلوبة على أمرها[3].

---

(1) محمّد حسن خان اعتماد السلطنة، **روزنامه خاطرات**، طهران، 1345، ص 783 و 796، في حوادث سنة 1307 الهجريّة.

(2) مهدي قلي هدايت، **خاطرات وخطرات طهران**، 1344، ص 141.

وللاطّلاع أكثر عن أغا نجفي ووالده وعائلته الروحانيّة انظر: آغا بزرك الطهراني، **الطبقات**، ج 1، ص 198 ـ 199، 247 ـ 248، 539 ـ 540؛ ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 1، ص 165 ـ 168؛ الخياباني، **ريحانة الأدب**، ج 1، ص 26، و ج 2، ص 449 ـ 450؛ نور الله دانشور علوي، **تاريخ مشروطه إيران وجنبش وطنپرستان أصفهان وبختياري**، (طهران، 1335)، ص 188 ـ 190؛ دولت آبادي، حيات يحيى، ج 1، ص 37 ـ 38 وصفحات أُخرى، بامداد، رجال، ج 3، ص 326، 327؛ Hairi, Aqa Najafi.

(3) ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 1، ص 166.

إنّ الهدف من حديثنا بهذا القدر من التفصيل في هذا المقال عن هذه العائلة العلميّة الأصفهانيّة هو رسم صورة عن أوّل بيئة عاش النائيني فيها بعد مغادرته مدينته الأصليّة.

وقد شهدت فترة توقّفه في أصفهان تلقّيه العلوم المختلفة على أساتذتها البارزين، فقد درس الأُصول عند الميرزا أبو المعالي الكلباسي، ودرس الفلسفة والكلام عند الشيخ جهانگير القشقائي والشيخ محمّد حسن الهزارجريبي إضافةً إلى آغا نجفي الأصفهاني. أمّا أساتذته في الفقه، فقد كان أحدهم والد آغا نجفي أي الشيخ محمّد باقر الأصفهاني.

وكان لمعيشة الشيخ النائيني بين أفراد هذه العائلة ودراسته على أيديهم وما شاهده من بعض أعمالهم المستبدّة المضادّة لمصالح الناس من التأثير فيه ما يقوّي الاحتمال أنّها كانت سبباً في بروز ردود أفعاله المضادّة التي تمثّلت في اتّجاهه تدريجيّاً نحو طريق الجهاد وقيادته لمقاومة الاستبداد، سواء الديني منه أو الحكومي.

وبعبارةٍ أوضح: إنّ النائيني الذي نشأ وترعرع في عائلة خرج منها (شيوخ الإسلام) الذين كانوا يأخذون هذه الألقاب من البلاط الملكي ما يجعلهم مرتبطين ارتباطاً وثيقاً به، قد ترك طبقته الأصليّة وانفصل عنها عند مغادرته أصفهان ومال إلى جانب تلك المجموعة من رجال الدين الذين لعبوا دورهم الطبيعيّ الذي يتجسّد في قيادة جماهير الشيعة وخصوصاً الطبقة المتوسّطة فيها، أي التجّار الوطنيّون والحرفيّون والكسبة الصغار.

يمّم النائيني في العام 1885م/ 1303هـ وجهه صوب العراق لمواصلة دراسته هناك، فكانت له وقفة قصيرة في النجف الأشرف، ثمّ غادرها إلى سامرّاء التي كانت في تلك الأيّام ـ مضافاً إلى أهمّيّتها التاريخيّة ـ تمثّل مركزاً دينيّاً وعلميّاً عظيماً جذب إليها أنظار

العالم الشيعيّ في ذلك الحين، إذ حلّ فيها ومنذ عدّة سنوات مرجع الإمامية وأكبر مراجع تقليدها في ذلك الزمان، وهو الميرزا حسن الشيرازي (توفّي 1894م/ 1312هـ)[1].

وتابع الشيخ دراسته في سامرّاء على يدي الميرزا الشيرازي وبقيّة المجتهدين أمثال السيّد إسماعيل الصدر والسيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني حتّى العام 1896م/ 1314هـ.

ويرتبط اسم الميرزا الشيرازي لدى باحثي تاريخ إيران المعاصر ارتباطاً وثيقاً بقضيّة امتياز التبغ[2] الذي حصلت عليه شركة الريجي البريطانيّة في العام 1890م/ 1308هـ. وكان النائيني في سامرّاء قريباً من الميرزا الشيرازي باعتباره أحد تلامذته، ثمّ ما لبث أن أصبح في أواخر فترة تواجده في هذه المدينة كاتبه الخاصّ أيضاً[3].

واستناداً لما سبق يقوى احتمال أن يكون النائيني مطّلعاً على مجرى الأحداث التي استتبعت إعطاء امتياز التبغ والتي آلت إلى صدور فتوى الميرزا الشيرازي المضادّة لهذا الامتياز والقاضية بتحريم استعمال التبغ.

كما أنّ صلة النائيني الوثيقة بالميرزا الشيرازي تحتّم أيضاً أن

---

(1) توجد آراء عدّة حول قرار الميرزا الشيرازي ترك النجف واختياره سامرّاء للاستقرار فيها يمكن الاطّلاع عليها بالرجوع إلى الطهراني، **الطبقات**، ج 1، ص 439؛ ودولت آبادي، **حيات**، ج 1، ص 24 ـ 27.

(2) لمعرفة المزيد عن هذا الامتياز، انظر: إبراهيم التيموري، **قرارداد 1890 رژى، تحريم تنباكو اولين مقاومت منفى در ايران**، طهران، 1328؛ محمّد حسن خان اعتماد السلطنة، **خلسه (المعروف باسم خوابنامه)**، (طهران، 1348).
Ann K. S. Lambton, "The Tobacco Regie Prelude to Revolution", Studia Islamica 22, (1965), 119 _ 157; 23 (1966), 71 _ 90.

(3) آغا بزرك الطهراني، **الطبقات**، ج 1، ص 593.

يكون ملمّاً إلى حدٍّ ما بالأفكار السياسيّة المطروحة آنذاك، وخصوصاً معارك السيّد جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني) ضدّ استبداد ناصر الدين شاه؛ إذ تنقل لنا وثائق تلك الفترة رسائل عدّة كان الأسدآبادي قد كتبها إلى الشيرازي يدعوه فيها للقيام ضدّ الدكتاتوريّة القاجاريّة ومعارضة امتياز التبغ[1]؛ بل تصل القناعة بالبعض إلى الاعتقاد بأنّ الأسدآبادي قد سافر إلى سامرّاء والتقى بالميرزا الشيرازي شخصيّاً[2].

والظاهر أنّ إبداء الرأي القاطع حول إمكانيّة لقاء النائيني بالأسدآبادي هو من الأُمور التي لا يمكن الجزم بها، إلّا أنّ توفّر مجلّة ***العروة الوثقى*** في الأسواق العراقيّة آنذاك[3]، وهي مجلّة كان يصدرها الأسدآبادي كما هو معروف من جهة، وعلاقة النائيني القويّة نسبيّاً بالميرزا من جهةٍ أُخرى، تقوّي احتمال أنّه كان مطّلعاً على أفكار الأسدآبادي في ذلك الحين.

وبعد وفاة الشيرازي (1894م/ 1312هـ) واصل النائيني بحوثه في سامرّاء بإشراف السيّد حسن الصدر، ثمّ رافقه في العام 1896م/ 1314هـ قاصداً كربلاء التي بقي فيها حتّى العامّ 1898م/ 1316هـ، ثمّ عاد بعد ذلك إلى النجف الأشرف.

وفي النجف انضمّ النائيني إلى مجموعة خواصّ تلامذة الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني (توفّي 1911م/ 1329هـ) الذي كان

---

(1) جمال الدين الأسدآبادي، **اسناد و مدارك**، ص 65 ـ 93؛ كما يمكن العثور على رسائل الأسدآبادي إلى الميرزا الشيرازي وبقيّة علماء إيران في المصدر التالي أيضاً: السيّد محمّد رشيد رضا، **تاريخ الأُستاذ الإمام السيّد محمّد عبده**، القاهرة، 1948، ج 1، ص 56 ـ 59.

(2) Algar, Ulama, p. 201.

(3) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأُستاذ السيّد محمد عبده**، ج 1، ص 304.

يخطو خطواته الأُولى في طريق الشهرة باعتباره أحد مراجع التقليد العظام، ثمّ لم تمضِ إلّا سنوات قلائل حتّى كان الآخوند يقود الثورة الدستوريّة في إيران.

نشاطات أنصار الحركة الدستوريّة في العراق

كما قلنا، فإنّ هؤلاء القادة الروحانيّين الثلاثة ـ خصوصاً الخراساني ـ يعتبرون أقوى أنصار الحركة الدستوريّة الإيرانيّة، ويقول الآغا بزرك الطهراني أنّ النائيني كان أقرب مستشاري الآخوند الخراساني في ما يختصّ بالثورة الدستوريّة[1].

ويحتمل قويّاً أن يكون النائيني هو (الميرزا محمّد) الذي يشير إليه (رامزي) باعتباره سكرتيراً للخراساني، الذي رافق عدداً آخر من الأشخاص الذين ذهبوا إلى بغداد ممثّلين لكبار علماء العراق وأجروا محادثات مع القنصل البريطاني حول تطوّرات الثورة الدستوريّة في إيران[2].

بل إنّ المطّلعين على حياة النائيني يعتقدون أنّه هو الذي كان يكتب نصوص البرقيّات والبيانات العامّة التي كان يصدرها الخراساني والطهراني والمازندراني حول الثورة الدستوريّة[3].

وقد اختير النائيني لأداء هذه المهمّات؛ لأنّه «كان عالماً بالتاريخ والتيّارات الفكريّة في عصره»[4].

---

(1) الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 594.

(2) انظر الفصل الثاني من كتاب: تشيّع ومشروطيّت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، قسم العلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق والحركة الدستوريّة. وهو من تأليف مؤلّف هذا المقال الذي بين يديك.

(3) من حوارين شخصيّين لكاتب المقال مع نجل النائيني وشقيقه.

(4) حوار شخصي لكاتب المقال مع تلميذ النائيني آية الله الشيخ هاشم الآملي، وهو=

ويضاف إلى ما احتملناه من اطّلاع النائيني على أفكار الأسدآبادي، أنّه لم يكن منعزلاً عن الاتّجاهات الثقافيّة الأُخرى المطروحة في مجتمعه آنذاك[1]، وبعد ذلك فليس من الغريب أن يصبح محلاً لثقة كبار القادة الدينيّين التامّة، ومن ثمّ أدىّ قربه منهم إلى أن شاركهم في تألّقهم واشتهارهم من جهة، وإلى عدم خروجه سالماً من حملات النقد وأحقاد أعداء الحركة الدستوريّة من جهةٍ أُخرى.

وفي الوقت الذي كانت فيه مجموعات كثيرة تحارب في سبيل تشكيل الحكومة الدستوريّة، كانت مجموعات أُخرى أيضاً من رجال الدين وغيرهم تسعى لإفشال حركة عشّاق الحرّيّة وأنصار الدستور، وكان من أعمال هذه المجموعات الأخيرة تأسيس المنظّمات السرّيّة في إيران والعراق[2].

وتشير إحدى كتابات المازندراني إلى أنّ تحرّكات النائيني لم تكن بعيدة عن أنظار مناهضي الدستور، ما جعله عرضة لأمواج سهام شتائم وافتراءات أمثال هذه المنظّمات.

ففي رسالته التي كتبها في السادس من أيلول 1910/رمضان 1328 يشكو فيها بشدّة من الممارسات العدائيّة لاثنتين من الفئات

= الآن أحد الزعماء الدينيّين في قم المقدّسة. [وقد توفّي رحمه الله في 4 رمضان 1413 هـ المترجم].

(1) انظر الفصل الرابع من كتاب تشيّع ومشروطيّت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، قسم جذور الفكر السياسيّ للنائيني.

(2) للاطّلاع على المنظّمات السرّيّة في إيران في الفترة المذكورة، انظر: إسماعيل رانين، **انجمنهاى سرى مشروطيت**، طهران، 1345.

Ann K. S. Lambton, "Secret Societies and the Persian Revolution of 1905 _ 6", st.Ap, No. 4, MEA, i (1958), 34 _ 60: idam: "Societies, 41 - 89.

في النجف: إحداهما هي المنظّمات السريّة التي أسّسها «الملحدون والمعاندون»، والأُخرى هي العناصر المرتبطة بالأجانب الروس. ويضيف المازندراني أنّه يرى لزاماً عليه أن يصرّح بأنّ هدف كلّ هذه الممارسات العدوانيّة من هاتين الفئتين العدوّتين للدين والوطن هو فناء الإسلام وضياع استقلال إيران. وقد وجّه هؤلاء الأشخاص الذين افتتحوا مراكز لهم في النجف عداءهم بالدرجة الأُولى نحو شخصين هما المازندراني نفسه والخراساني، ثمّ نحو النائيني، مدفوعين في التعبير عن عدائهم وحسدهم ـ خصوصاً بالنسبة للنائيني ـ بدوافع مختلفة[1].

ويضيف مؤيّد الإسلام مدير جريدة الـ «حبل المتين»، محاولاً لفت أنظار الإيرانيّين إلى إشارة المازندراني حول النائيني، فيقول: إنّ الناس يجب أن لا يقعوا فريسة لشتائم أعداء الحركة الدستوريّة التي يطلقونها على النائيني الذي لا يمكن نسيان ما قدّمه من خدمات للإسلام والحركة الدستوريّة[2].

ويشير النائيني نفسه أيضاً إلى أمثال هذه المنظّمات السرّيّة، قائلاً إنّها قد أُسّست على قواعد المنافع الشخصيّة والاستبداد وزرع الفتن ونشر الأكاذيب[3].

ولا غرابة في أن يصبح شخصٌ في مثل هذا الموقع وهذه الظروف هدفاً للشتائم والافتراءات. فالنائيني كان واحداً من المجتهدين الفضلاء في تلك الأيّام وقد وصل إلى درجةٍ من العلم تغنيه عن حضور دروس الخراساني العامّة، وكان واحداً من خواصّ

(1) **حبل المتين**، 26 أيلول 1910 رمضان 1328، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) الميرزا النائيني، **تنبيه الأمّة**، ص 134 ـ 135.

مرافقيه وأصدقائه، ويقتصر حضوره على المهمّ والحسّاس من البحوث العلميّة أو الدينيّة له فقط[1]. ومن ناحية الوعي السياسيّ ـ وكما بيّنّاه آنفاً ـ فإنّه قد كلّف بمهمّة إعداد بيانات وفتاوى أُولئك المجتهدين الكبار الثلاثة. وكما يؤكّد شقيق النائيني، فإنّ هذه الأسباب قد أدّت إلى خلق عداوات كثيرة له من قبل منافسيه في الوسط العلمي وأعدائه في الوسط السياسي.

ورغم ذلك، إلا أنّ هذه الحركات والافتراءات ما كان لها أن تؤثّر أثراً مباشراً على موقف النائيني من الثورة الدستوريّة ولا على ما كان يلقاه من دعم وتأييد كبار العلماء؛ بل على العكس من ذلك شهدت هذه الفترة بالذات تأليفه لكتابه المهمّ حول النظام الدستوري، وهو الكتاب الذي نال التأييد الكامل من قبل الخراساني والمازندراني اللذان كتبا رسائل تقريظيّة تضمّنت تصويبهما لآراء النائيني الواردة في الكتاب[2].

النائيني في فترة الاستبداد الصغرى

انتهت فترة «الاستبداد الصغرى» في كانون الثاني 1909م/1327هـ، وهي الفترة الممتدّة من محاصرة البرلمان الأوّل وقصفه بالمدفعيّة إلى فرار محمّد علي شاه؛ حيث عاد أنصار الدستور فاستلموا الحكومة وأعادوا تشكيل البرلمان.

وفي فترة الاستبداد الصغرى هذه ـ التي استمرّت ثلاثة عشر شهراً ـ وتنفيذاً لأوامر محمّد علي شاه، تعرّض العديد من أحرار إيران للتعذيب والموت.

---

(1) الطهراني، **الطبقات**، ج 1، ص 594.

(2) أُنظر الفصل الرابع من كتاب: **تشيّع ومشروطيّت در إيران و نقش ايرانيان مقيم عراق.**

أمّا الآن، فقد جاء دور أنصار الحركة الدستوريّة كي ينتقموا، إلّا أنّ وقوع قيادة الحركة تحت سيطرة اثنين من الإقطاعيّين المدعومين من الأجانب، أي الحاجّ علي قلي خان سردار أسعد بختياري وسپهدار تنكابني، حرف الثورة عن مسارها وترك أعداءها الماكرين دون عقاب.

ثمّ قدّم هؤلاء الشيخ فضل الله النوري إلى المحاكمة وأعدموه[1]. ولم يكن تأييد مثل هذه العقوبة بحقّ مجتهدٍ كبير مثل الشيخ فضل الله النوري من قبل العلماء المناصرين للدستور أمراً بعيداً عن المجازفة، فالشيخ النوري كان معروفاً بعلمه وتقواه، وكان يدعو إلى حكمٍ دستوريّ مقيّد بالشرع ويرى أنّ الحركة الدستوريّة الإيرانيّة حركةٌ غيرُ إسلاميّة. ورغم أنّ أنصار الدستور من العلماء كانوا قد نعتوه بالمفسد والمنحرف وأعلنوا عدم مشروعيّة تدخّله في أُمور المسلمين[2]؛ إلّا أنّهم لم يكونوا يتوقّعون أن يروه معلّقاً خشبة المشنقة[3].

وهذا التطوّر المفاجئ الذي لم يستطع الكثيرون تقبّله، كان سبباً لقلقٍ شديد في أوساط العلماء، وزاد من عدوانيّة أنصار النظام الدكتاتوري، وجعل الكثير من الناس العاديّين الذي كانوا يكنّون احتراماً خاصّاً لرجال الدين حاقدين على الحركة الدستوريّة وأنصارها.

---

(1) ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 6، ص 114 ـ 123.

(2) كسروي، **مشروطه**، ص 528.

(3) شعرَ النائيني بالقلق وقال للخراساني: «هناك أخبار سيّئة تصلنا عن النوري تشير إلى أنّ حياته في خطر، ولو قتله أنصار الدستور لذهب احترام العلماء. وهنا أرسل الخراساني برقيّةً إلى طهران كي ينقذ حياة النوري، إلّا أنّ الوقت كان متأخّراً وكان النوري معلّقاً بحبال المشنقة». من حوار شقيق النائيني مع كاتب المقال.

كان إعدام الشيخ النوري واحداً من النتائج المهمّة للخلافات الداخليّة الحادّة بين الفئات المختلفة من أنصار الدستور، أي العلماء من جهة، ومخالفي المناهج الدينيّة والمذهبيّة من جهةٍ أُخرى.

وكان الخلاف بين هاتين الفئتين من أنصار الدستور قد برز قبل ذلك، ومن نماذجه الواضحة ما حصل في المجلس الأوّل عند البحث حول المادّة الثامنة الملحقة بالدستور المتضمّنة لتكافؤ جميع المواطنين[1]. وفي مداولات التصويت على الموادّ الملحقة بالدستور، بيّن نوّاب تبريز بصراحة أنّهم لا يريدون قانوناً يستمدّ أحكامه من أحكام الشريعة[2].

وفي نفس المجلس الأوّل هذا عند البحث في إمكانيّة اشتغال شخص واحد في وظيفتين حكوميّتين في آن واحد، اقترح أحد أعضائه تقليد الأُوروبيّين واتّباع ما يرونه في هذا المجال، وأثار هذا الاقتراح الحاجّ السيّد عبد الله البهبهاني، فانبرى لمخالفته قائلاً إنّ هؤلاء يكفيهم القرآن: «قال بعض النوّاب إنّهم الآن غير معنيّين بالنقاشات الدينيّة، فهم مشغولون بمتابعة الشؤون السياسيّة. ولو كان القرآن مقبولاً قبولاً حقيقيّاً، فما الذي يدعو المسلمين إلى أن يظلّوا متخلّفين عن الأوروبيّين كلّ هذا التخلّف»[3].

والحادثة المؤسفة الأُخرى التي أظهرت حدّة العداء بين هاتين الفئتين هي حادثة مقتل السيّد عبد الله البهبهاني سنة 1910م/

---

(1) عن مسألة تكافؤ المواطنين أمام القانون، أُنظر الفصل السادس من كتاب: تشيّع ومشروطيّت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، قسم «مبدأ التكافؤ».

(2) كسروي، **مشروطه**، ص 321 ـ 322.

(3) F. O. 416/32, April 26, 1907.

1328هـ[1]. وهذا الرجل كان واحداً من الزعماء النشطين من رجال الدين، وكان تعاونه مع السيّد محمّد الطباطبائي عاملاً مهمّاً في انتصار الثورة الدستوريّة. وقد اتّهم عضو البرلمان السيّد حسن تقي زاده بالاشتراك في مؤامرة قتل البهبهاني، وبسبب هذه التطوّرات ولكونه معروفاً بمواقفه المعادية لعلماء الدين، فقد اضطرّ إلى مغادرة البلاد تنفيذاً لمطالب الخراساني والمازندراني[2].

وقد رأى أنصار الدستور من العلماء أنّ النظام الجديد في إيران يناقض ما كانوا يتطلّعون إليه من جهات عديدة. وتشير البرقيّة التي بعثها الخراساني والمازندراني إلى ناصر الملك ـ الذي أصبح في ما بعد نائب السلطنة ـ بوضوح إلى استياء العلماء من أنصار الدستور وطريقة عمل المجلس الثاني؛ فعند إشارتهم فيها إلى حرّيّة المطبوعات اشتكوا بشدّة من عدم إعطائهم حقّ الإشراف على نشر المقالات ذات الارتباط بالمسائل الدينيّة، كما أبدوا استياءهم من عدم تديّن رجال السياسة، ومن الضرائب الثقيلة، ومن عدم إطلاق سراح السجناء السياسيّين، وغير ذلك من الأُمور[3].

---

(1) ملك زاده، انقلاب مشروطيت، ج 6، ص 212 ـ 219.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 218. وقد شاع آنذاك أنّ الخراساني والمازندراني قد كفّروا تقي زاده. إلّا أنّ المازندراني أعلن بوضوح في إحدى رسائله أنّه والخراساني لم يكفّرا تقي زاده، بل كانا يريان خواء آرائه السياسيّة ومعاداتها للإسلام. وللوقوف على نصّ تصريحات هذين المجتهدين أُنظر: إسماعيل رائين، **حقوق بگيران انگليس در ايران**، طهران، 1347، ص 439 ـ 440. أمّا عن رسالة المازندراني في هذا المجال فانظر: حبل المتين، 13 تشرين الأوّل 1910 (شوّال 1328)، وهناك في نفس العدد من حبل المتين في ذيل الرسالة شرح وتوضيحات مفصّلة في هذا المجال أيضاً.

(3) المازندراني، «نص البرقية المباركة».

في هذا الوقت بالذات كان المجلس الثاني والحكومة الإيرانيّة يجابهان تهديداً خطيراً هو إنذار الحكومة الروسيّة والاحتلال العسكري لشمال وجنوب إيران من قبل الروس والإنكليز في سنة 1911م/ 1329هـ[1].

وقد أعطت هذه الأحداث المؤلمة الفرصة مرّة أُخرى للعلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق لإعلاء صرخاتهم ضدّ العدوان الإنكليزي والروسي. وكانت الظروف والأوضاع هذه المرّة تختلف عن أحداث العام 1909م/ 1327هـ عندما كان الروس يتدخّلون في الشأن الإيراني؛ لأنّ الروس في ذلك الوقت كانوا حلفاء الملك القاجاري محمّد علي شاه وشركاءه، ولم يكن وجودهم في طهران وباقي المدن الإيرانيّة احتلالاً عسكريّاً معادياً في نظر الشاه، أمّا الآن فالروس والإنكليز قد احتلّوا البلاد بشكل لا لبس فيه وبرّروا هجومهم العسكريّ باتّفاقيّة 1907م.

ورغم أنّ العلماء كانوا يشعرون باليأس لانقطاع أملهم من الثورة الدستوريّة؛ لكنّهم أبدوا ـ كما هو المعهود منهم ـ شعوراً بالمسؤوليّة خلال هذه التطوّرات، فهبّوا لمجابهة ما اعتبروه احتلالاً للأراضي الإسلاميّة الإيرانيّة من قبل قوّات الكفّار. وبعد أن استلم علماء

---

(1) عن الاحتلال العسكري الروسي والإنكليزي أُنظر، كسروي، آذربايجان، ص 221 وما بعدها؛ حسين سميعي أديب الممالك وأمان الله أردلان حاجّ عزّ الممالك، اولين قيام مقدّس ملى در جنگ بينالمللى اول، (طهران، 1332)؛ نظام الدين زاده، هجوم روس؛ إدوارد براون، نامههايى از تبريز، (طهران، 1351). Morgan Shuster, The Strangling of Persia (N. Y., 1912). وقد ترجم هذا الكتاب للفارسيّة بالعنوان التالي: مورگان شوستر، اختناق ايران، ترجمة أبو الحسن الموسوي الشوشتري، (طهران، 1351).

Kazemzadeh, Russia and Britain, pp. 581 _ 679; Abmad, Anglo _ Iranian Relations. p. 132 ff.

العراق برقيّةً عن أحداث إيران المؤسفة وأخبار عودة الشاه السابق محمّد علي ميرزا من روسيا إلى أسترآباد (جرجان) قرّروا أن يتوجّهوا مع أتباعهم إلى الكاظمية كي يتحرّكوا من هناك إلى إيران لقيادة جهاد عام وشامل ضد الأجانب، خصوصاً قوّات روسيا القيصريّة التي كانت ترتكب المذابح هناك. وكتب الخراساني رسالة طويلة عريضة إلى علماء تبريز يأمرهم فيها بأداء واجبهم الدينيّ المتمثّل بالقيام ضدّ الكفّار، وتحريم البضائع الروسيّة والتدريب على فنون القتال[1].

وقد سعى بعض علماء الدين من ذوي المكانة المرموقة لإذابة الجليد بين الخراساني والسيّد كاظم اليزدي، إلّا أنّ مساعيهم لم تثمر شيئاً؛ إذ إنّ اليزدي لم يكن من أنصار المجابهات العلنيّة في السياسة أوّلاً، كما أنّه كان يتحاشى التعاون مع العلماء ذوي الاتّجاه الدستوري بسبب نشاطاتهم في الحركة الدستوريّة ثانياً. وكان أحد أبناء اليزدي يقول إنّه طالما لم يتخلّ الخراساني وأتباعه عن دعمهم للبرلمان، فإنّ السيّد كاظم اليزدي سيستمرّ في دعمه لمحمّد علي شاه أيضاً[2].

وإذا صحّ هذا الكلام، فهو يعني أنّ السيّد كاظم اليزدي كان

---

(1) نظام الدين زاده، هجوم روس؛ منوچهر صدوقي سها، آقا ميرزا على أكبر آقاى اردبيلى وخاندان او، وحيد، 10، (1351)، ص 445 ـ 450.

(2) نظام الدين زاده، هجوم روس، ص 31. وحول معارضة السيّد كاظم اليزدي للثورة الدستوريّة في إيران يقول السيّد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي الذي كان تلميذاً لكلا العالمين اليزدي والنائيني: «إن دعاة الدستور عملوا على إقحام السيد اليزدي في الثورة كي يحظوا بدعمه وما يتمتع به من نفوذ، وكانوا ينوون خداع السيد، إلا أن السيد اليزدي كان قد أجرى تحقيقاته عن مبادئ الحركة الدستورية وجذورها بواسطة أصدقائه في طهران وأصفهان وتبريز وهمدان، ولما وجد أن مطالبهم غير صحيحة آثر اعتزالهم والابتعاد عنهم، ما أدى إلى أن يحيا حياة ملؤها الخوف والقلق». انظر: الوديعة، ص 153 ـ 154.

يسعى إلى عودة محمّد علي ميرزا إلى العرش واسترجاعه للتاج، وهذا كان من أهداف الروس أيضاً.

وبعد يأس كبار علماء النجف وكربلاء من اليزدي بدأ الهمس بنيّتهم التوجّه إلى الكاظميّة مع باقي رجال الدين من أنصار الدستور كالنائيني، إلّا أنّ الخراساني توفّي فجأةً في بيته في الليلة التي سبقت يوم حركتهم، وسرت الأشاعات بأنّ السمّ قد دُسّ له على يد عملاء الأجانب[1].

وكما يقول السيّد هبة الدين الشهرستاني، فإنّ الخراساني كان ينوي التوجّه إلى إيران كي يحرّرها مستعيناً بالشعب من شرور الهجوم العسكري البريطاني الروسي[2].

إلّا أنّ النائيني كان يعتقد أنّ الخراساني وبقيّة العلماء ـ ومنهم النائيني نفسه ـ كانوا ينوون التوجّه إلى إيران لقيادة الحركة الدستوريّة هناك في الطريق الصحيح بعد أن بدأت تتّجه بسرعة نحو الدكتاتوريّة[3].

أمّا سبب موت الخراساني المفاجئ، فلا يزال غامضاً. ويعتقد بعض المطّلعين ـ كالشهرستاني ـ أنّه قد توفّي إثر أزمة قلبيّة أُصيب بها بعد الهجوم العسكري الأجنبي الروسي الإنكليزي على إيران، لكنّ تقارير الموظّفين الإنكليز في بغداد تشير إلى أنّ جهات مختلفة كانت متّهمة بقتله[4].

---

(1) الشهرستاني، **أشهر الرجال**، ص 296.

(2) المصدر نفسه، ص 294.

(3) من حوار كاتب المقال مع شقيق النائيني.

(4) الشهرستاني، **أشهر الرجال**، ص 297. ولمزيد الاطّلاع حول التقارير المتباينة عن وفاة الخراساني وعن ترجمته المفصّلة نسبيّاً أُنظر: Hairi, "Akhund Molla Mohammad Kazem Korasani".

وكلا هدفي الخراساني من توجّهه إلى إيران، أي تدعيم بنية الحركة الدستوريّة، أو قيادة صراع لا هوادة فيه مع الأجانب المستعمرين، يكفيان لإثارة شكوك أي مراقبٍ يقظ حول أسباب موته المفاجئ في هذه الظروف الاستثنائيّة، خصوصاً مع الأخذ بالاعتبار رسالة المازندراني التي ذكر فيها بصريح العبارة تعرّضه هو والخراساني لتهديدات الأعداء بقتلهما[1].

ومن المؤكّد أنّ موت الخراساني قد ساهم في تأخير حركة العلماء نحو إيران؛ لكنّه لم يؤدّ إلى إلغائها بأيّ حالٍ من الأحوال، فبعد ثلاثة أسابيع على وفاة الخراساني ـ أي يوم 11 محرّم 1330هـ/ 1 كانون الثاني 1912 م ـ تحرّك العلماء نحو الكاظميّة، وهناك انتخبوا ثلاثة عشر نفراً منهم ليشكّلوا هيئة تتولّى تنفيذ ما يجابههم من مهامّ. وقد أقسم أعضاء هذه الهيئة ـ ومن بينهم النائيني ـ على الأمانة في تنفيذ الواجب والوفاء في تطبيق أهداف حركة العلماء ضدّ الأجانب.

وكان من مهامّ هذه الهيئة إدارة وتنظيم العلاقات واستلام وإرسال البرقيّات المتبادلة والمحافظة على سرّيّة معلوماتها[2].

ثمّ جاءت الأخبار المؤسفة وفيها خبر مقتل ثقة الإسلام التبريزي وسبعة أشخاص آخرين من أنصار الدستور وعشّاق الحرّيّة في تبريز، فأجّجت غضب علماء العراق، حتّى أنّ السيّد كاظم اليزدي الذي كان ينأى بنفسه عن عالم السياسة أعلن تحرّكه ضدّ الروس والإنكليز وعزمه على الالتحاق ببقيّة العلماء. ولم يترك اليزدي النجف لأنّ أبا

---

(1) حبل المتين، 13 تشرين الأوّل 1910، شوّال 1328، ص 20.

(2) ناظم الدين زاده، **هجوم روس**، ص 116 ـ 121.

القاسم الشيرواني الدبلوماسي الروسي فيها أقنعه بالعدول عن نيّته[1]، لكنّه أصدر فتوى قال فيها :

إنّ الأوروبيّين يشنّون اليوم هجومهم العسكريّ على الدول الإسلاميّة، فالطليان ينشبون مخالبهم في طرابلس الليبيّة، والروس والإنكليز يتقاسمون الأدوار في مهاجمة شمال وجنوب إيران. إنّ الإسلام في خطر، لذا يتوجّب على جميع المسلمين ـ سواء العرب منهم أو العجم ـ أن يتأهّبوا للدفاع عن الأراضي الإسلاميّة، ويجب على المسلمين أن يضحّوا بأرواحهم وأموالهم في سبيل طرد الجنود الطليان من طرابلس والقوّات العسكريّة الروسيّة والإنكليزيّة من إيران. إنّ أكبر واجبات المسلمين اليوم تتمثّل في تخليص إيران والدولة العثمانيّة من شرّ هؤلاء الكفّار الصليبيّين المحتلّين[2].

وأرسلت هيئة العلماء المنتخبة برقيّات عديدة إلى الحكومة الإيرانيّة تدعوها إلى مطالبة الروس بترك إيران في أسرع وقت، وهدّدت بتوجّه العلماء نحو إيران لو لم يحصل ذلك، ولمّا كانت الحكومة الإيرانيّة تخشى من مضاعفات حركة العلماء نحو إيران فقد طلبت منهم عدّة مرّات عدم مغادرة العراق وتعهّدت بحلّ مسألة الوجود العسكري الروسي في إيران.

وكانت الكثير من برقيّات الحكومة الإيرانيّة إلى العلماء مذيّلة بتوقيع الميرزا محسن الحسيني أحد علماء طهران. وكما يذكر الكسروي، فإنّ بعضاً من العلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق قد غادروه إلى إيران للوقوف بوجه العلماء المجاهدين، ووضعوا أنفسهم

---

(1) المصدر نفسه، ص 128 ـ 135.

(2) مجلة «العلم»، ص 284 ـ 285؛ وللاطّلاع على بقيّة مواقف العلماء من الغزو الإيطالي لطرابلس انظر القسم التالي من هذا الفصل من كتابنا الحالي.

تحت تصرّف الحكومة الإيرانيّة[1].

ويقول الميرزا محسن في إحدى برقيّاته التي ضمّنها تحيّاته إلى النائيني: إنّ الحكومة الإيرانيّة تسعى إلى بسط الاستقرار، وإنّ مشاكل مازندران سوف يتمّ حلّها بواسطة إسماعيل خان أمير تومان، وأنّ شاهرود قد عادت إلى سيطرة الحكومة الإيرانيّة؛ وعلى هذا فلا حاجة لمجيء العلماء إلى إيران، بل إنّ الأفضل أن يرسل علماء العراق برقيّة إلى عشائر الجنوب يطلبون فيها منهم عدم إثارة المشاكل[2].

ومن رجال الدين الآخرين الذين أخذوا جانب الحكومة في مواجهة تحرّك علماء العراق الحاجّ الميرزا أحمد بن الآخوند الخراساني، إذ ذكر في إحدى رسائله إلى النائيني وشيخ العراقين ـ العضو الآخر في الهيئة المشار إليها سابقاً ـ أنّ الوضع حسّاس جدّاً، وأنّ إعطاء أي مبرّر ـ مهما كان صغيراً ـ للأعداء الروس يمكن أن يؤدّي إلى ضياع البلاد، فعلى العلماء أخذ جانب الاحتياط والحذر من أن تؤدّي أفعالهم غير المدروسة إلى توفير مثل هذه المبرّرات. وأضاف قائلاً إنّ الحكومة تعمل بجدّ لحلّ هذه المشكلة، وإن الواجب يحتّم على العلماء إظهار مساندتهم للحكومة عبر إرسالهم برقيّة يعلنون فيها تأييدهم لما تتّخذه من قرارات[3].

أمّا في طهران، ونتيجةً لإصرار المسؤولين البريطانيّين، فقد تمّ قبول الإنذار الروسي، على الرغم من المقاومة الشديدة التي أبداها بعض الرجال كالشيخ محمّد الخياباني. وكان من ثمار ذلك إنهاء

(1) الكسروي، **آذربايجان**، ص 502.

(2) نظام الدين زاده، **هجوم روس**، ص 234 ـ 236.

(3) المصدر نفسه، ص 269 ـ 270.

خدمات موركان شوستر (Morgan Shuster) المستشار المالي الأمريكي في إيران، مع تعهّد الحكومة الإيرانيّة بعدم استخدام أيّ مستشار أجنبي في إيران دون موافقة الحكومتين الإنكليزيّة والروسيّة، وأن تدفع الحكومة الإيرانيّة تكاليف الغزو الروسي لإيران[1].

أمّا الشاه السابق محمّد علي ميرزا، وضمن سعيه لاستعادة عرشه المفقود فقد أثار العديد من المشاكل في إيران، إذ احتلّ سالار الدولة كرمانشاه وعمل فيها سلباً[2]، وفي تبريز وبطلب من صمد خان تحرّك بعض العلماء نحو ملك بريطانيا وإمبراطور روسيا طالبين معونتهم في مساعدة محمّد علي ودعمه في مساعيه لاستعادة العرش[3].

وفي أثناء ذلك كانت البرقيّات من العلماء المجتمعين في الكاظميّة تتوالى على رؤساء القبائل الإيرانيّة تطالبهم بتوحيد صفوفهم للوقوف ضدّ الأجنبي[4]، وأن لا يسمحوا للحكومة الإيرانيّة بالتوقيع على أيّ اتّفاقيّة مع الجانب الروسي تتنافى مع مصالح الشعب الإيراني[5].

وأخيراً تلقّى العلماء في الكاظميّة برقيّة من علماء طهران يخبرونهم فيها بعودة الهدوء النسبي إلى إيران، وفي نفس الوقت وردت برقيّة أُخرى من وثوق الدولة وزير الخارجيّة آنذاك تحمل

---

(1) الكسروي، آذربايجان، ص 234 ـ 260؛
Abdul _ Hadi Hairi. "Khiyabani, Shaykh Muhammad", El2, vol. v, pp. 24 _ 25.

(2) الكسروي، آذربايجان، ص 402.

(3) المصدر نفسه، ص 403 ـ 404.

(4) نظام الدين زاده، هجوم روس، ص 200 ـ 203، 257 وما بعدها.

(5) المصدر نفسه، ص 228.

أخبار خروج محمّد علي ميرزا من إيران. وكانت هذه البرقيّات تحمل طلباً آخر من العلماء هو أن يتركوا الكاظميّة ويتوجّهوا عائدين إلى مدنهم التي جاؤوا منها[1].

ويبدو لنا أنّ تحرّكات العلماء هذه كان لها الدور المؤثّر نسبيّاً في الحيلولة دون عودة محمّد علي شاه، وهي التي جعلت مساعيه تذهب أدراج الرياح، ولم تسمح له بتنفيذ ما كان يخطّط له من مخطّطات يصفها تقرير إيفانوف (Ivanov) القنصل الروسي في أستراباد بقوله:

إنّه ـ أي محمّد علي شاه ـ كان منذ مدّة بعيدة مقتنعاً بضرورة أن يضع إيران تحت الحماية الروسيّة، وعلى هذا فقد كان مستعدّاً لإعطاء الروس العهود والمواثيق الخطّيّة بهذا الصدد[2].

تزامن الاحتلالين العسكريّين الأجنبيّين لإيران وليبيا

كان الهجوم العسكري الروسي البريطاني على إيران متزامناً تماماً مع الاحتلال الإيطالي لليبيا.

وقد حرّك دخول القوّات الإيطاليّة المحتلّة لليبيا مشاعر المسلمين، فارتفعت أصواتهم معلنة اعتراضها واستنكارها له. كما أنّ هذا الهجوم حفّز الدولة العثمانيّة على التشديد في حملتها الإعلاميّة وإثارة مشاعر التضامن بين أبناء الأُمّة الإسلاميّة، ما كان له صداه الإيجابيّ لدى الكثير من الناس في الهند وإيران.

إلّا أنّ احتلال إيران من قبل الروس والإنكليز لم يقابل في

---

(1) المصدر نفسه، ص 270 ـ 275.

(2) Kazemzadeh, Russia and Britain, p. 661.

العالم الإسلامي بمثل ردّ الفعل هذا، وإنْ كان البعض ـ في هذا المكان أو ذاك ـ يعربون عن نوع من التضامن والمواساة مع الشعب الإيراني.

ومن ردور الفعل حول مجريات الأحداث في ليبيا ما كتبه أمير علي الشخصيّة الإصلاحيّة الهنديّة في صحيفة التايمز اللندنيّة (The Times) في 28 أيلول 1911 قائلاً: «أُناشد جميع أنصار السلام في أنحاء العالم أن يتحرّكوا بكلّ إمكاناتهم قبل فوات الأوان للتعبير عن استنكارهم للخرق الفاضح للقوانين الأخلاقيّة الدوليّة من قبل الإيطاليّين».

وفي تشرين الثاني من نفس العام[1] كتب أمير علي مرّةً أُخرى في الصحيفة الإنكليزيّة نفسها قائلاً: «ألا يرفع الرجال والنساء المسيحيون الإنكليز الذين يحترمون تعاليم دينهم السامية صرخاتهم بوجه ما يرتكبه الإيطاليّون من أعمال تمثّل عودةً لعصر البربريّة الغابر؟»[2].

أمّا الشاعر محمّد إقبال، فقد أنشد قصيدة رثاء ضمّنها تعازيه بالاستشهاد البطولي لفاطمة بنت عبد الله التي كانت تتولّى سقاية مقاتلي طرابلس[3].

وفي مناسبةٍ أُخرى يصوغ إقبال أحاسيسه شعراً يخاطب فيه رسول الإسلام قائلاً: «انظر هنا حيث يصل زهو أتباعك أعلى

(1) K. K. Aziz, Ameer Ali: His Life and Work, (Lohor, 1968), pp. 352 _ 353.

(2) المصدر نفسه، ص 357.

(3) محمّد إقبال، بانگ درا، لاهور، 1949، ص 239 ـ 240.

درجاته، لقد تجمّعت دماء طرابلس المراقة على طريق الشهادة في هذا الكأس»[1].

أمّا انعكاسات الحرب الإيطاليّة الليبيّة في العالم العربي، فقد كانت واسعة وشاملة، إذ امتلأت النشريات والمطبوعات العربيّة بالمقالات والخطب الجماهيريّة والقصائد الشعريّة الكثيرة التي تعبّر جميعها عن غضب المسلمين العارم على الإيطاليّين[2].

ولم يتخلّف العلماء الإيرانيون المقيمون في العراق عن باقي المسلمين، ورغم انهماكهم في صراعهم مع الاستبداد والاحتلال الأجنبي لبلادهم، إلّا أنّهم عبّروا أيضاً عن استنكارهم الشديد للحرب الإيطاليّة ضدّ ليبيا، وأعلنوا تضامنهم مع العثمانيّين ومع الشعب الليبي الذي كان تابعاً للإمبراطوريّة العثمانيّة آنذاك.

وقبيل تحرّك العلماء نحو الكاظميّة أصدر عددٌ منهم ـ وكان الخراساني والمازندراني وشيخ الشريعة الأصفهاني من بينهم ـ فتوىً قالوا فيها:

أيّها المسلمون! عليكم أن تعلموا أنّ الجهاد ضدّ الكفّار هو من الواجبات التي أجمع عليها المسلمون. واليوم حيث يحتلّ الجيش الإيطالي طرابلس، ويبيد مناطقها المأهولة بالسكّان، ويقتل رجالها ونساءها وأطفالها، فإنّ عليكم أداء واجبكم بالجهاد في سبيل الله وتوحيد صفوفكم وأن لا تقصّروا في بذل الأموال. إنّ عليكم

---

(1) Muhammad Iqbal, Poems from Iqbal, (London, 1955), p. 16;
وللاطّلاع على نصّ القصيدة باللغة الأورديّة راجع: إقبال، بانگ درا، ص 218 ـ 219.

(2) انظر على سبيل المثال: مجلة «العلم»، 2، 1911؛ المنار، 14، (1911).

الاستعداد وتهيئة أنفسكم للدفاع قبل فوات الأوان وضياع الفرصة»[1].

وكان العلماء خلال توقّفهم في الكاظميّة يواصلون كفاحهم ضدّ المحتلّين الروس والإنكليز والطليان، ويدعون مسلمي العالم إلى التكاتف وتوحيد الكلمة[2]، وأرسلوا برقيّة إلى السلطان العثماني محمّد الخامس خاطبوه فيها بلقب «الخليفة»[3]، وتوالت برقيّاتهم الأُخرى أيضاً إلى لكهنو وكلكتا ولاهور وبومباي وإلى أحد الأشخاص باسم السيّد عبّاس في التبت يدعون فيها أهالي هذه المناطق للتعاون ومواساة إخوانهم المسلمين[4].

وكانت معظم هذه البرقيّات والبيانات تتضمّن استنكارها الشديد لهجوم الجيوش الأجنبيّة على إيران وليبيا بعيداً عن الإشارة إلى قضايا الحركة الدستوريّة. ورغم كون العديد من أنصار الحركة الدستوريّة النشطاء ـ أمثال المازندراني والنائيني ـ من ضمن العلماء الموقّعين عليها، إلّا أنّهم حينما ترد الإشارة في بياناتهم إلى الثورة الدستوريّة الإيرانيّة كانوا يذكرون بصراحة أنّهم الآن غير مهتمّين لا بالدستور ولا بالاستبداد، أو (الاشتراط) و (الاستبداد) حسب نصّ تعابيرهم[5].

ولمّا كان العلماء في تحرّكاتهم الأخيرة قد نأوا بأنفسهم عن الانغماس كثيراً في شجون الثورة الدستوريّة، فقد اتّسعت مساحة

---

(1) العلم، 2، 1911، ص 246 ـ 247.

(2) نظام الدين زاده، هجوم روس، ص 144 ـ 145، 223 ـ 225.

(3) المصدر نفسه، ص 45 ـ 46.

(4) المصدر نفسه، ص 204 ـ 205، 221 ـ 226.

(5) المصدر نفسه، ص 219 ـ 225؛ عن مصطلحي الاشتراط و (المشروطة) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، قسم (مصطلح المشروطة).

دعمهم وكثر مؤيّدوهم من القادة الدينيّين أمثال الميرزا محمّد تقي الشيرازي[1] والسيّد إسماعيل الصدر وشيخ الشريعة الأصفهاني الذي سبق له أن أصدر بالاشتراك مع المازندراني بيانات وفتاوى مشتركة مناهضة للأجنبي، بل إنّ مجتهداً مثل السيّد كاظم اليزدي المعروف عنه ابتعاده عن السياسة والذي لم يكن مستعدّاً للتعاون مع بقيّة العلماء أصدر الآن منفرداً فتوىً ضدّ (الكفّار الصليبيّين)[2].

وقد أصدر العديد من العلماء خلال فترة تحرّكهم وتجمّعهم في الكاظميّة العديد من البيانات والمقالات شدّدوا فيها على لزوم إستمرار الحركة وتشديد النضال ضدّ الأجانب المحتلّين في إيران وليبيا. إلّا أنّنا نعتقد أنّ أكثر هذه البيانات وضوحاً وشموليّةً وأدقّها في تنوير القارئ ورسم معالم الطريق أمامه، هو بيان شيخ الشريعة الأصفهاني، هذا الرجل الذي كان مجتهداً بارزاً ولعب في ما بعد دوراً كبيراً في حركة الشعب العراقي لنيل الاستقلال خلال فترة الحرب العالميّة الأُولى وما بعدها. وفي هذا البيان الذي وجّهه شيخ الشريعة إلى العلماء والقادة ورؤساء القبائل وكبار التجّار وجميع مسلمي العالم، ذكر آراءه حول عشرٍ من النقاط المهمّة، كما يلي:

1 - إنّ الأجانب المستعمرين قد استمالوا قلوب الناس البسطاء والجهّال بسياستهم الناعمة وأساليبهم الماكرة.

2 - إنّ المستعمرين قد جعلوا الشعوب الإسلاميّة تعتمد عليهم في جميع لوازم معيشتها من خلال إغراق أسواقهم بمنتوجاتهم وسلعهم.

---

(1) أصدر هذا المجتهد بياناً مستقلّاً بيّن فيه بوضوح عدم وجود صلة بينه وبين الثورة الدستوريّة. انظر: الـ الحبل المتين، نيسان 1912، العدد 36، ع 2، 1331.

(2) أُنظر ما تقدّم في هذا الفصل نفسه.

3 ـ إنّهم ينشرون عاداتهم المضلّة والمخالفة للدين بحجّة نشر التربية والتعليم والخدمات الطبّيّة.

4 ـ إنّهم قد جلبوا بعثاتهم التبشيريّة الدينيّة وبثّوها بين صفوف المسلمين لإبعادهم عن علماء الإسلام وتشويه صورتهم.

5 ـ توزيع كتبهم المعادية للدين بين صفوف المسلمين إمّا مجّاناً، أو بيعها بأسعار زهيدة.

6 ـ إنّ هؤلاء الأجانب قد سلبوا المسلمين ذهبهم وكنوزهم وأعطوهم بدلاً عنها أوراقاً وأشياء لا قيمة لها.

7 ـ جعلوا المسلمين أسرى الإدمان على استهلاك سلع غير ضروريّة كالسكّر والشاي والتبغ.

8 ـ إنّ المستعمرين يتّبعون سياسة (فرّق تسد) وبها استطاعوا احتلال الكثير من الأراضي الإسلاميّة.

9 ـ هناك البعض ممّن تزيّوا بزيّ العلم وادّعوا زوراً أنّهم من أهله، وقد سعى الأجانب لوضع هؤلاء العلماء المزيّفين في إطار العلماء الحقيقيّين ومن ثمّ نسبة ما يرتكبونه من فساد إلى فساد الدين الإسلاميّ نفسه، وبذلك يوحون للشعب ضرورة تحدّي ومقاومة علماء الدين الإسلامي الحقيقيّين.

10ـ إنّ المستعمرين يوسّعون نفوذهم في الدول الإسلاميّة من خلال أخذ الامتيازات وإعطاء القروض وعقد المعاهدات المختلفة.

إنّ الروس والطليان رغم أنهم كانوا يتمتّعون بالامتيازات الاستعماريّة التي ذكرناها في النقاط السابقة، إلّا أنّ ذلك لم يكن ليشبع نهمهم، فاحتلّوا إيران وليبيا احتلالاً عسكريّاً كي يزيدوا من نهبهم.

وعلى هذا، وتلبيةً لمطالبات الكثيرين من الشعب المسلم وغير

المسلم، فقد تجمّع علماء النجف وكربلاء وسامرّاء والكاظميّة في المدينة الأخيرة منها كي يدعوا المسلمين إلى الوحدة، لا غرض لهم إلّا حماية الإسلام وإنقاذه من العدوان الأجنبي.

ثمّ يواصل شيخ الشريعة كلامه قائلاً:

دعونا نتحاشى الحديث عن الاستبداد والدستور، دعونا نبتعد عن الصراعات الداخليّة. أليس من العار أن نقع تحت سيطرة الحكومة الروسيّة المعروفة بتصرّفاتها الوحشيّة[1].

إنّ حديث شيخ الشريعة عن جرائم المستعمرين الأجانب هو تعبير عن رغبات وأحاسيس غالبيّة الزعماء الدينيّين وعموم المواطنين الإيرانيّين. وعندما طرحت مسألة اتّحاد المسلمين ووجوب المقاومة الشاملة للاستعمار؛ واصل العلماء نضالهم باتّحاد أشدّ وتعاون أوثق، بل يمكن القول إنّ مسألة الدستور قد خرجت تقريباً من مساحة تفكيرهم وبرامجهم العمليّة، حتّى قال المازندراني - وهو المنادي النشط بالدستور - بصراحة إنّ هدفه الآن ليس الحركة الدستوريّة، كما أنّ من صاغ هذه البيانات والفتاوى ودوّنها شخصيّاً كان هو النائيني نفسه الذي كان من أنشط المشاركين في اجتماع العلماء في الكاظميّة.

ورغم أنّ الهجوم العسكري الأجنبي على إيران وما قام به

---

(1) يوجد النصّ العربي لهذا البيان في: مجلة العلم، 2، 1911. أمّا النصّ الفارسي، فقد نشرته حبل المتين، نيسان 1912 (ربيع الثاني 1331)، العدد 36. أمّا ترجمته الإنكليزيّة مع مقدّمة وشرح وتوضيحات وبحث حول سبب عدم ورود اسم الإنكليز باعتبارها دولة استعماريّة في بيان شيخ الشريعة الأصفهاني وأنّه ربما كان ناتجاً من تحايل ومكر هذه الدولة فقد وردت في:

Hairi, "The Responses of Libyans and Iranians".

الروس من سفكٍ وحشيٍّ للدماء في المدن المختلفة قد نشر الذعر في صفوف الإيرانيّين، ودفع العلماء إلى أن يركّزوا هدفهم الأصلي على تحرير إيران من الأجانب بأسرع فرصة ممكنة، إلّا أنّ صراحة العلماء في بيان عدم سعيهم بعد الآن لإقامة الحكومة الدستوريّة، وتكرارهم تذكير الناس بذلك عدّة مرّات؛ يوحي بيأسهم وتشاؤمهم التامّ من الثورة الدستوريّة.

وما نعتقده أنّ هدف العلماء من تأكيدهم على هذا الموقف هو رغبتهم في كسب المزيد من الأنصار لمعركتهم ضدّ المستعمرين؛ فقد كان هؤلاء العلماء هدفاً لهجوم شديد من قبل أنصار نظام محمّد علي شاه، خصوصاً جناح السيّد كاظم اليزدي[1]. وأدّت هذه التطوّرات، واستمرار هجوم العلماء أنصار الاستبداد على زملائهم أنصار الدستور، إلى انزواء العلماء الأحرار، وهو ما تزامن مع اكتساح السيّد كاظم اليزدي ـ الذي كان أقوى وأبرز رجال الدين المناهضين للحركة الدستوريّة ـ للساحة الشيعيّة بعد أن أصبح أكبر مراجع التقليد فيها.

وكان النائيني واحداً من ضحايا هذه التطوّرات، فهو لم يبتعد عن فعّاليّات أنصار الدستور فقط، بل لم يعد يذكر كلمة الدستور على لسانه قطّ، ولم يصغِ إلى أيّ حديث ذي صلة بالدستور أيضاً[2]، حتّى إنّه يقال إنّه طلب من شقيق زوجته الميرزا محمود اليزدي الذي تولّى طباعة كتابه ***تنبيه الأمّة*** أن يجمع كلّ نسخه

(1) ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 4، ص 221 ـ 278. وقد أورد المؤلّف في كتابه نصوص العديد من البرقيّات التي تتضمّن تأييد العديد من علماء الدين للنظام الاستبدادي.

(2) حوار خاصّ لكاتب المقال مع شقيق النائيني.

ويرميها في نهر دجلة[1]، وإن كان البعض يشكّك في صحّة هذا الخبر[2].

النائيني ودوره في السياسة العراقيّة

اتّجه النائيني بعد طلاقه للسياسة نحو العلم، فواصل دراسته له بصورةٍ مستقلّة، وتمكّن في فترةٍ قصيرة من جذب الكثير من الطلّاب المتفوّقين للتجمّع حوله لما وجدوه عنده من باعٍ طويل في علوم الفقه والأُصول وباقي العلوم الإسلاميّة.

ولم يستمرّ هذا الطلاق مع السياسة، إذ عاد الشيخ إلى لظهور مجدّداً في الساحة العراقيّة في بداية الحرب العالميّة الأُولى 1914م. وكان الأتراك العثمانيّون الذين تحالفوا مع الألمان ضدّ دول الحلفاء قد ركّزوا في إعلامهم خلال سنوات 1914 ـ 1918 على التضامن الإسلامي، فدعوا جميع مسلمي العالم إلى الجهاد. وفي 23 تشرين الثاني 1914 نشروا نداءً في هذا السياق وقّعه شيخ الإسلام في الدولة العثمانيّة مع 28 شخصاً آخر من علماء الدين[3].

وفي هذا الوقت أعلن علماء الشيعة في العراق الجهاد ضدّ الحلفاء، ولم يكن هذا الإعلان مجرّد استجابة منهم لطلب شيخ الإسلام العثماني، بل كان السبب الأهمّ هو احتلال القوّات العسكريّة البريطانيّة غير المسلمة لأراضي الدولة العراقيّة المسلمة، فقد رأوا أنّ الواجب الدينيّ يلزمهم القيام ضدّ الكافرين. ولم يكن

---

(1) حوار خاصّ لكاتب المقال مع نجل النائيني.

(2) انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب، قسم دور النائيني في الصراع العقائدي.

(3) George Antonius, The Arab Awakening: The Story of the Arab Na-
= tional Movement, (N. Y., 1965), p. 141.

تحرّك العلماء هذا ـ خلافاً لما يعتقده بعض الكتّاب ـ من أجل استلام السلطة[1] وإقامة دولة شيعيّة، بل إنّ هدفهم كان التنسيق مع بقيّة الأطراف العراقيّة ـ كالقبائل والقوميين من السنّة والشيعة ـ لتشكيل حكومة وطنيّة عربيّة مستقلّة في العراق[2].

ومن الصحيح أنّ العلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق قد لجأوا إلى السلطان العثماني أكثر من مرّة طالبين دعمه لهم وخاطبوه بالخلافة، لكنّ هذا لا يعني أنّهم كانوا يؤمنون بمنزلته الدينيّة. فوفقاً لنظريّة الشيعة عن الحكومة التي كان العلماء يؤمنون بها، فإنّ سلاطين آل عثمان لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يكونوا أفضل من الخلفاء الراشدين ـ كأبي بكر ـ الذين تعتبرهم المصادر الشيعية غير مناسبين للخلافة أيضاً.

وهنا يجب تفسير تحرّك العلماء هذا بأنّهم بعد أن رأوا المذابح

= وعن مواقف العلماء في فترة الحرب العالميّة الأُولى، انظر: عبدالله الفيّاض، الثورة، ص 101 وما بعدها؛

Ghassan R. Atiyyah, Iraq 1908 _ 1921: A Political Study, (Beirut, 1973), passim.

ويتضمّن الكتاب الأخير معلومات كثيرة وقيّمة عن هذا الموضوع، خصوصاً بعد استفادة المؤلّف من أرشيف وزارة الخارجيّة البريطانيّة، إلّا أنّه لم يواصل عرض تطوّرات مواقف العلماء والحركات المتنامية المعادية للإنكليز في العامين 1922 ـ 1923.

(1) Eli Kedouri, "Reflexions sur l'histoire du royaume d'Irak 1921 _ 1958", Orient, Trimestre 3, No. 11 (1959), p. 55 _ 57.

(2) Amal Vinogradov, "The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics", IJMES, iiii (1972), p. 123 _ 139; Atiyyah, Iraq 1908 _ 1921, p. 330.

أنيس الصيداوي، «تاريخ الثورة العراقية وأحوال العراق بعد الاحتلال الإنكليزي»، الهلال، 30، 1922، ص 513 ـ 519، 641 ـ 647.

الجماعيّة التي ارتكبها محمّد علي شاه والروس في إيران، ومع الأخذ بالاعتبار عدم وجود حاكم مسلم قويّ في العالم الإسلامي، فإنّ علماء إيران رأوا أنّ المصلحة تقضي بدعوة السلطان العثماني إلى التوسّط في الشأن الإيراني؛ فهم كانوا يفضّلون حكومة أيّ حاكمٍ مسلم في كلّ الأحوال على حكومة غير المسلمين في إيران.

أمّا في الثورة العراقيّة، فقد اختلف هدف العلماء إلى حدٍّ ما، فبعد اندلاع الحرب وعندما بدأت مشاعر الحسّ الوطني تبرز بقوّة شديدة في الساحة العراقيّة وتتجسّد في المطالبة باستقلال العراق من ربقة الأتراك والإنكليز على حدٍّ سواء، وقف العلماء الإيرانيون مدافعين عن هذه المطالب[1].

وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ تحرّكات العلماء الإيرانيّين ـ أمثال الخراساني ـ من أجل الدستور الإيرانيّ كانت تنطلق من العراق بصورة أساسيّة، وقد ساعدت هذه التحرّكات السياسيّة للعلماء ومساندتهم للمطالبات بتطبيق الأساليب الجديدة في التربية والتعليم وتأسيس المدارس العصريّة[2] مساعدة مهمّة في إيقاظ الشعب العراقي. ولم ينحصر تأثير حركة العلماء في المدن المقدّسة في العراق، ويشير عبد الله الفيّاض في كتابه إلى إحدى الصحف البغداديّة باسم (الرقيب) ويقول إنّها كانت تنشر المقالات والأخبار المختلفة حول الثورة الدستوريّة في إيران[3].

وتمتلئ مجلّة العلم أيضاً ـ والتي نقلنا منها حتّى الآن الكثير من

---

(1) عبدالله الفيّاض، الثورة، ص 101 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 82 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 96 ـ 97.

مطالب هذا المقال ـ بالعديد من المطالب حول الثورة الدستوريّة، ومن بينها نصوص بيانات العلماء.

والواقع أنّ كلتا الثورتين الدستوريّتين في إيران وتركيا قد لعبتا دوراً بارزاً في رفع الوعي السياسيّ بين أوساط الشعب العراقي. وكما يرى بعض الكتّاب العراقيّين، فإنّ وقوع هاتين الثورتين قد هيّأ الأرضيّة المناسبة للثورة العراقيّة الكبرى في العام 1920م[1]. وفي هذه الفترة عندما انهمك الشعب العراقي في كفاحه الجديد للحصول على الاستقلال الوطني ساند العلماء المقيمون في العراق أيضاً هذا الكفاح لقيام حكومة وطنيّة عربيّة في العراق، وطالبوا جميع فئات الشعب العراقي بأن يتركوا الاختلافات المذهبيّة جانباً ويوحّدوا صفوفهم لتحقيق هذا الهدف[2].

وشارك النائيني أيضاً في هذا الجهاد، وإن كنّا نعتقد أنّه لم يستطع أن يلعب دوراً مؤثّراً وحسّاساً في ذلك، إلّا أنّ آية الله السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي ـ الذي يقول إنّه كان من المشاركين في ذلك الجهاد ـ يخالف هذا الاعتقاد ويرى أنّ دوره كان من الأدوار المهمّة، إذ ذكر في الرسالة التي بعثها حول هذا الموضوع إلى كاتب المقال:

كنت في ذلك الوقت شابّاً مكلّفاً بالسقاية بين خيام المجاهدين. وكان أكثر مجتهدي الشيعة متواجدين في جبهات الحرب المختلفة، وكان النائيني حاضراً أيضاً باعتباره واحداً منهم. ورغم عدم تمتّع النائيني لدى الرأي العامّ بالمكانة التي كان يتمتّع بها مراجع التقليد العظام كالميرزا محمّد تقي الشيرازي؛ إلّا أنّه وبعض العلماء

---

(1) المصدر نفسه، ص 40 ـ 100؛ Atiyyah, Iraq 1908 _ 1921, p. 49 ff.

(2) انظر المصادر المذكورة في الهوامش التالية من هذا الفصل.

الآخرين كالسيّد أبو القاسم الكاشاني[1]، والميرزا رضا الإيرواني[2]، كانوا يمثّلون العناصر الفعّالة في هذا الجهاد والأكثر انغماساً فيه، بل إنّ مبادرات وحركات مراجع التقليد العظام في هذا الجهاد كانت نتيجة تشجيع النائيني وأصدقائه الذين يشاطرونه التفكير والرأي[3].

ولم تثمر مساعي العلماء وباقي المجموعات المنغمسة في الجهاد نصراً فوريّاً، وعاد النائيني إلى حوزة درسه.

وبعد وفاة السيّد محمّد كاظم اليزدي في العام 1919م/ 1338هـ ووفاة الميرزا محمّد تقي الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني في العام 1920م/ 1339هـ أخذت حلقات دروس النائيني تلقى اهتماماً متزايداً من الطلّاب، كما شهدت هذه الفترة أيضاً تقاطر الوفود المختلفة من سكّان المناطق البعيدة والقريبة على النائينيّ طالبةً منه فتواه في مسائلها الدينيّة[4].

لقد دعت تجربة النائيني المرّة في نشاطاته السياسيّة ودفاعه عن الحركة الدستوريّة إلى الانصراف كلّيّاً للتدريس والبحث، إلّا أنّ سير الأحداث ومجريات الأُمور لم تسمح للنائيني بالاقتصار على الأعمال

---

(1) برز هذا العالم الدينيّ في المرحلة التالية باعتباره زعيماً وطنيّاً ودينيّاً كبيراً في معركة تأميم النفط الإيرانيّ وإنهاء السيطرة البريطانيّة عليه بالتعاون مع الدكتور محمّد مصدّق، ثمّ ما لبث أن سعى جاهداً لإسقاط حكومة الأخير.

(2) تحدّث الإيرواني في مذكّراته المطوّلة عن موضوع مشاركة العلماء في الجهاد خلال فترة الحرب العالميّة الأُولى وأدّى الموضوع حقّه. ولم يتمّ طباعة ونشر هذه المذكّرات على حدّ علمنا حتّى الآن.

(3) هذا النصّ هو نقل بالمضمون لقسمٍ من رسالة آية الله النجفي التي بعثها لكاتب المقال، واستلمها الكاتب في مدينة مونتريال الكنديّة بتاريخ 15 آذار 1972.

(4) الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 594.

العلميّة؛ فعاد مرّة أُخرى ليجد نفسه وسط الحركة الاستقلاليّة العراقيّة، مع فارقٍ أساسيّ هو أنّه هذه المرّة أحد القادة ومراجع الدين العظام.

النائيني والسلطة الإنكليزيّة في العراق

إثر الاتّفاق الذي تمّ بين الإنكليز وشريف مكّة الشريف حسين في العام 1915م حول مسألة استقلال البلاد العربيّة، أعلن الإنكليز في العامّ 1917م أنّ العراق سيصبح دولة مستقلّة وأنّ شعبه سيتمكّن من انتخاب رئيس حكومته من غير الأتراك. ومن جانب آخر كان الإنكليز يبذلون مساعيهم لينصّبوا السير برسي كوكس (Sir Percy Cox) حاكماً على العراق[1]. وقد أثار هذا الموضوع استياء الشعب العراقي وأصدر الميرزا محمّد تقي الشيرازي مرجع التقليد الأعظم في ذلك الحين بياناً حرّم فيه على المسلمين انتخاب حاكمٍ عليهم من غير المسلمين[2].

---

(1) Philip Willard Ireland, Iraq: A Study in Political Development, (N. Y., 1938), p. 167.

وهذا الكتاب يشتمل على بحوث واسعة حول الحركة الاستقلاليّة العراقيّة، تستند إلى مصادر مفيدة من الطراز الأوّل. وللاطّلاع أكثر على الثورة العربيّة والسياسة العراقيّة خلال سنوات الحرب العالميّة الأُولى، انظر:

Antonious, Awakening; A. W. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, (London, 1969); P. M. Holt, Egypt and the Fertile Cresent 1516 _ 1922, (Ithaca, N. Y., 1969), p. 278 ff; Atiyyah, Iraq 1908 _ 1921.

(2) فريق مزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقيّة سنة 1920، بغداد، 1952، ج 1، ص 81. إنّ مؤلّف هذا الكتاب وعائلته كانوا من المشاركين الفعّالين في الثورة العراقيّة ضدّ الإنكليز، ما يجعل كتابه متضمّناً لحقائق مهمّة عن دور رجال الدين في الثورة العراقيّة. =

كان العراقيّون في أغلب الأحيان يخوضون معاركهم في سبيل تحرّرهم السياسيّ تحت قيادة علماء الشيعة في النجف وكربلاء والكاظمين. كما أنّ العلماء من جانبهم كانوا لا يبخلون بدعمهم الشامل للعشائر وباقي الجماعات العراقيّة المجاهدة ضدّ الإنكليز. وفي إحدى البيانات التي أصدرها الميرزا محمّد تقي الشيرازي دعا فيها جميع أفراد الشعب سواء اليهودي، أو المسيحي، أو الشيعي، أو السنّي إلى الاتّحاد ضدّ العدوّ المشترك[1]. وكانت الثورة العراقيّة في العام 1920م واحدة من نتائج هذه الجهود والمعارك، التي تقول التقارير إنّ 20000 شخص قد قتلوا فيها[2]. ولكنّ أيّ ثورة أو انتفاضة مهما كانت أصيلة وواسعة في تلك المرحلة من تاريخ الحركة الاستقلاليّة العراقيّة، لم يكن ممكناً لها أن تهزم مخطّطات الانتداب البريطاني هزيمةً كاسحة. وفي تشرين الأوّل 1921 دعا مجلس عصبة الأُمم بريطانيا إلى البدء بتشكيل حكومة انتدابها في العراق رسميّاً.

ويرى الموظّفون البريطانيّون في العراق أنّ ردود أفعال العراقيّين حول هذا الموضوع كانت على الشكل التالي:

فور الإعلان عن قرار الحكومة الملكيّة البريطانيّة بالانسحاب من

= وعن حركة الميرزا محمّد تقي الشيرازي وتحليلها من وجهة نظر إيديولوجيّة إسلاميّة، انظر محمّد رضا الحكيمي، بيدارگران اقاليم قبله، طهران، 1357، ص 91 ـ 139.

(1) الخالصي، المظالم، ص 20. وهذا الكتاب مفيد جدّاً رغم حجمه الصغير. وحسب اطّلاعنا فإنّ هذا الكتاب واحد من كتبٍ قليلة جدّاً تابعت تاريخ التطوّرات المتعلّقة بتحرّك العلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق حتّى فترة تسفيرهم إلى إيران.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

العراق، فإنّ تسعين بالمائة من الشعب سيصوّتون لصالح الحكومة التركيّة، أمّا العشرة بالمائة الباقية فسيصوّتون لباقي البلدان العربيّة، معتبرين أنّ الإنكليز قد خانوهم[1].

ومن الأسباب الأُخرى التي دعت الإنكليز إلى البقاء في العراق أنّهم كانوا يعتقدون أنّ خروجهم من هذا البلد سيخلق لهم أوضاعاً مزعجة في الدول المجاورة. ويمكن إجمال هذه الأوضاع المزعجة حسب تقارير مسؤولي وزارة الخارجيّة البريطانيّة بما يلي:

1 ـ سوريا: سيصرف خروج البريطانيّين من العراق اهتمام تركيا موقّتاً عن سوريا، إلّا أنّ موقع الفرنسيّين ـ وهم حلفاء بريطانيا في الحرب ـ سيصبح ضعيفاً جدّاً في مقابل القوى والعناصر المعادية للاحتلال الفرنسي لهذا البلد. وعلى هذا وبعد سيطرة تركيا على العراق سوف يوجّهون عنايتهم نحو سوريا ويزيدون من ضغوطهم على محتلّيها الفرنسيّين.

2 ـ فلسطين: إنّ خروج بريطانيا من العراق سيتبعه حتماً خروجها من شرق الأردن أيضاً، ما سيسهّل عمل الأتراك ضدّ فلسطين، على العكس من فرنسا التي سيزداد موقفها هناك صعوبة.

وهنا يجب أن نضيف إلى تقرير المسؤولين البريطانيّين أنّ الإنكليز لديهم أسبابهم المختلفة الأُخرى التي تدفعهم للمحافظة على فلسطين وأنّ خروجهم من العراق وشرق الأردن سيهدّد مصالحهم في فلسطين، وذلك:

«أ ـ إنّ فلسطين تشكّل حاجزاً للفرنسيّين في سوريا يحول دون وصولهم إلى قناة السويس.

---

(1) F. O. 371/7772, December 15, 1922, p. 2.

ب ـ في حالة اضطرار البريطانيّين للانسحاب من القناة، فإنّ فلسطين ستكون هي الخطّ الدفاعي لهم.

ج ـ وأخيراً، فإنّ فلسطين تعتبر عاملاً مساعداً مهمّاً لحماية خطوط المواصلات البريطانيّة مع الهند والشرق الأقصى»[1].

3 ـ الحجاز: إنّ خروج بريطانيا من العراق سيكون عاملاً مثيراً لبعض الاضطرابات في الحجاز التي يمكن أن تدفع ابن سعود والأدارسة للتفاهم مع الأتراك ودغدغة مشاعرهم، وبهذا يقلّ النفوذ الإنكليزي وتصبح الأوضاع أكثر صعوبة هناك.

4 ـ مصر: سيكون خروج البريطانيّين من العراق سبباً في اعتقاد المصريّين بأنّ الإنكليز عاجزون عن حفظ مواقعهم في العراق، وسيحفّزهم ذلك بالتأكيد على إنهاء النفوذ الإنكليزي في بلادهم.

5 ـ السودان: رغم عدم محبّة السودانيّين للمصريّين، إلّا أنّ خروج بريطانيا من العراق سيكون سبباً في دعم السودانيّين للحركة الوطنيّة المصرية من خلال مطالبتهم بخروج الإنكليز من السودان أيضاً.

6 ـ إيران: جاء في التقارير البريطانيّة حول آثار خروج بريطانيا من العراق على إيران:

هناك وثائق وأدلّة كثيرة ومعتبرة إلى حدٍّ كبير تثبت أنّ الروس كانوا يوزّعون الأموال الطائلة في سبيل إثارة الرأي العامّ الإيرانيّ ضدّ بريطانيا العظمى وإقامة نوع من الحكومة الشيوعيّة في إيران، كي يصبح هذا البلد في خدمة مصالحهم بشكل كامل كما هو الحال في

---

(1) جان كيمنج، دومين رستاخيز عرب، ترجمة رحمة الله صالحي، طهران، 1352، ص 163.

المقاطعات القوقازيّة. ووفقاً لآخر المعلومات، فإنّ الروس قد اقترحوا عقد معاهدة عسكريّة سرّيّة مع الحكومة الإيرانيّة يسمح بموجبها للروس بإرسال قوّاتهم العسكريّة إلى ما بين النهرين عن طريق إيران.

إذا خرجت الإمبراطوريّة الإنكليزيّة من ما بين النهرين [العراق]، فلا مجال للشكّ في أنّ الروس سيضاعفون جهودهم في إيران فوراً، ممّا سيزيد فرص النجاح أمامهم[1].

وقد ظلّت هذه الاستنتاجات في نطاقها السرّي ولم يطّلع الشعب العراقي على توصياتها، إلّا أنّها في كلّ الأحوال لم تكن لتستطع أن تؤثّر على مطاليب الاستقلال التي عمّت الشعب العراقي بمختلف فئاته من الوطنيّين والقبائل والسنّة والشيعة. وعلى الرغم من أنّ علماء الشيعة كانوا منهمكين في عملهم الجادّ لنيل استقلال العراق، فإنّنا لا نشاهد للنائيني نشاطاً كبيراً في الساحة السياسيّة العراقيّة حتّى هذا الوقت، وربما كان السبب في ذلك بسيطاً؛ فعندما يتولّى أحد مراجع التقليد العظام قيادة الشعب، فإنّ ذلك يبعد الأضواء عن تحرّكات بقيّة العلماء. وقد كان الميرزا محمّد تقي الشيرازي حتّى العام 1920م/ 1339هـ يقود حركة الشعب العراقي باعتباره أكبر مراجع التقليد للشيعة، ولكن بعد وفاته تبوّأ شيخ الشريعة الأصفهاني هذا المقام، وقال في أوّل بيان له إنّ وفاة الشيرازي سوف لا تكون سبباً في أيّ تهاونٍ في جهاد علماء الشيعة ضدّ الحكم الأجنبي في العراق[2]. ولم تستمرّ الزعامة الدينيّة لشيخ الشريعة طويلاً، إذ توفّي بعد بضعة شهور في العام 1920م نفسه.

---

(1) F. O. 371/7772, December 15, 1922, pp. 2 _ 4.

(2) آل فرعون، الحقائق الناصعة، ج 1، ص 352 ـ 353.

وفي ذلك الوقت لم يكن يوجد مرجع تقليد مطلق دون منافس، بل كان هناك بعض المجتهدين البارزين الذين كانوا يتمتّعون بدرجة متقاربة من الشهرة والاحترام، وقد ساهموا جميعاً في الحركة الوطنيّة العراقيّة. وبدوره خطا النائيني باعتباره واحداً من هؤلاء المجتهدين البارزين خطوات في الساحة السياسيّة العراقيّة. وهنا لا بأس من أن نضيف أن الفترة القصيرة لزعامة شيخ الشريعة قد شهدت تعاونَ النائيني الوثيق معه في قضايا الثورة العراقيّة. ومن أمثلة ذلك أنّ شيخ الشريعة الأصفهاني كان يتشاور مع النائيني مسبقاً عندما يريد إصدار أيّ فتوى[1].

وعندما بدأ هجوم وهّابيّي الحجاز على جنوب العراق وعمّ الخوف والقلق الكبيران أوساط الشعب العراقي[2]، أرسل النائيني والسيّد أبو الحسن الأصفهاني برقيّة للشيخ محمّد مهدي الخالصي أحد مجتهدي العراق في الكاظميّة يدعوانه وأتباعه للمجيء إلى كربلاء للتشاور. وقد اجتمع جميع العلماء يرافقهم حوالي 300000 نفر وأكثر من 2500 من رؤساء القبائل والأعيان في كربلاء وعقدوا في ما بينهم عهداً بالاتّحاد الوثيق أمام أيّ نوعٍ من أنواع المؤامرات الخارجيّة[3].

ولمّا كان جهاد العراقيّين ومقاومتهم لسياسة الانتداب الإنكليزيّة واسعاً وعميقاً، فقد اتّخذت الحكومة البريطانيّة قراراً شكليّاً يضمن بقاء مصالحها وهو ترشيح فيصل ملكاً على العراق والتوقيع معه على

---

(1) يقول شقيق النائيني الميرزا عبد الرحيم لكاتب هذا المقال إنّه كان ناقلاً للرسائل وحلقة الوصل بين شيخ الشريعة الأصفهاني والنائيني في هذا المجال.

(2) جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدّسة، قسم كربلاء، بغداد، 1966، ج 1، ص 355 ـ 356.

(3) الخالصي، المظالم، ص 31 ـ 32.

معاهدة تكون بديلاً لحكومة الانتداب. وعلى هذا أصبح فيصل ملكاً على العراق في العام 1921م/ 1340هـ وتمّ التوقيع على المعاهدة المذكورة والإعلان عن تفاصيلها في العام 1922م/ 1341هـ. ولم تغيّر هذه المعاهدة في حقيقة الأمر شيئاً من أحكام الانتداب البريطاني على العراق ما ولّد استياءً عامّاً في البلاد العراقيّة[1]. وقد بذل الإنكليز جهوداً حثيثةً لإطفاء هذا الاستياء والغليان، حتّى وصل الأمر بهم إلى إلقاء القنابل على بعض مجالس العزاء الشعبيّة المكتظّة بالمشاركين[2]، وكما يقول أحد كتّاب التقارير الرسميّة الإنكليزيّة:

لقد تمكّنت الضربات الجويّة [البريطانيّة] بمفردها خلال 15 يوماً أن تضع حدّاً لتحرّكات القبائل، وأجبرت الأتراك على التراجع عن كوي سنجق، ما سمح للموظّفين السياسيّين وقوّات الشرطة بالعودة إلى ذلك المكان مرّة أخرى[3].

في ظلّ هذه الظروف شكّل الملك فيصل وزارته وأعلن عزمه على إجراء انتخابات عامّة لاختيار مجلس تأسيسي يتولّى إقرار ومنح الغطاء القانوني لهذه المعاهدة التي تضاربت المواقف حيالها وأثارت الكثير من الضجيج. وقد كان موقف جميع الوطنيّين وزعماء القبائل والعلماء هو معارضة هذه المعاهدة بكلّ ما يملكون من قوّة. وذهب الحاجّ جعفر أبو التمّن ومهدي الخيّاط إلى الكاظميّة ممثّلين لشيعة بغداد وقابلوا الشيخ مهدي الخالصي والسيّد حسن الصدر، وطلبا

---

(1) للاطلّاع على تفاصيل حول كفاح الشعب العراقي ونصّ البيانات الرسميّة حول المعاهدة، انظر: عبد الرزّاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقيّة، صيدا، 1953.

(2) Elizabeth Burgoyne, Gertrude Bell from Personal Papers 1914 _ 1926, (London, 1961), p. 295;

الخالصي، المظالم، ص 45.

(3) F. O. 371/7772, October 30, 1922.

منهما أن يعارضا الاتّفاقيّة التي تمّ التوقيع عليها بين الإنكليز والملك فيصل وأن لا يعترفا بتنصيب فيصل ملكاً على العراق وأن يصدرا فتوى حول هذا الموضوع. ووافق الخالصي على هذه المقترحات بينما رفضها الصدر. ثمّ قال الخالصي إنّه سينفّذ هذه المقترحات إذا وقّع علماء النجف ـ أي النائيني والأصفهاني ـ أيضاً على هذه الفتوى المذكورة[1]. وطرحت هذه المسألة على علماء النجف وكربلاء، وأشارت التقارير الرسميّة للموظّفين البريطانيّين في العراق إلى هذا الموضوع بالقول:

«تجري منذ فترة اتّصالات بين العلماء خصوصاً الشيخ مهدي الخالصي في الكاظميّة و [السيّد] أبو الحسن الأصفهاني والميرزا حسين النائيني في النجف يتشاورون خلالها حول إصدار فتوى تحرم المشاركة في الانتخابات... وكان الشيخ مهدي الخالصي يؤيّد دائماً إصدار مثل هذه الفتوى، بينما كان المجتهدان الآخران المشار إليهما يخالفان ذلك، إلّا أنّ مخالفتهما هذه لم تستمرّ طويلاً؛ إذ ما لبث حاكم مدينة كربلاء أن أعلن في برقيّةٍ له بتاريخ 8 تشرين الثاني 1922 أنّ [الحاجّ السيّد] أبو الحسن الأصفهاني قد وقّع على فتوى تحريم الاشتراك في الانتخابات، وأنّ الميرزا قد تبعه أيضاً... وأنّ الفتوى المذكورة قد أُرسلت إلى الشيخ مهدي الخالصي الذي وضع خاتمه تحت هذه الفتوى، ثمّ تبعه بقيّة علماء الكاظميّة، ومن بينهم السيّد حسن الصدر...»[2].

وفي خضمّ هذه الأحداث تمّ توجيه استفتاء إلى العلماء ومضمونه أنّه هل أنّهم حرّموا الاشتراك في الانتخابات حقيقةً أم لا ؟

---

(1) F. O. 371/7772, November 1, 1922, p. 6.

(2) المصدر نفسه، 15 تشرين الثاني 1922، الورقة 7.

وقد أجاب العلماء والمجتهدون الذين كانوا في موقع القيادة ـ أمثال النائيني والأصفهاني والخالصي ـ على ذلك بإصدار الفتاوى. فقال النائيني: «نعم، لقد حرّمنا الانتخابات واشتراك الشعب العراقي فيها، وإنّ مَن يسعى للاشتراك في الانتخابات أو يقدّم أقلّ العون والمساعدة على إجرائها يعدّ مخالفاً لأمر الله ورسوله وأوليائه»[1].

ورغم أنّ الملك فيصل في الوهلة الأُولى لم يعِر هذه الفتاوى اهتماماً يذكر[2]، إلّا أنّ صداها كان واسعاً لدى جماهير الشعب العراقي. ومن تلك الأصداء ما عكسته التقارير الواردة من النجف والكوفة، والقائلة أنّ أهالي هاتين المدينتين قد أخبروا القائم مقام العراقي بواسطة ممثّليهم عدم إمكانيّة اشتراكهم في الانتخابات بسبب تحريم زعمائهم الدينيّين لذلك[3]. ويذكر تقرير آخر أنّ تأثير الدعاية المضادّة للانتخابات كان قويّاً إلى درجة يبدو معها أنّ شيعة البصرة أيضاً سوف يقاطعون هذه الانتخابات، رغم ضعف ميلهم للالتزام بفتاوى العلماء[4].

وتوصّل المسؤولون الإنكليز والملك فيصل كلاهما إلى قناعة تقضي بضرورة أخذ معارضة العلماء على محمل الجدّ، وفي الوقت الذي كان فيه الملك فيصل ووزراؤه مستعدّين تماماً للحرب والمواجهة مع العلماء، إلّا أنّهم لم يغلقوا الباب أمام التفاهم المشرّف معهم. أمّا العلماء فلم يكن يهمّهم مثل هذا الاتّفاق؛ إذ لم يكونوا يرون أمامهم إلّا هدفاً واحداً هو إخراج المحتلّ الإنكليزي من العراق.

بل إنّ العلماء أصدروا فتاوىً أُخرى جديدة أكّدوا فيها فتاواهم

---

(1) المصدر نفسه، 1 كانون الأوّل 1922، الورقة 8؛ الخالصي، المظالم، ص 47.

(2) F. O. 371/7772, November 15, 1922.

(3) المصدر نفسه، الورقة 7.

(4) المصدر نفسه، 1 كانون الأوّل، 1922، الورقة 9.

السابقة القاضية بتحريم الانتخابات، وذلك كي لا يؤثّر تأخير الانتخابات سلباً على أهمّيّة وقوّة فتاواهم السابقة. وأعلن النائيني: «إنّ الاشتراك في الانتخابات لا يزال حتّى هذه اللحظة محرّماً على كلّ مَن يؤمن بالله واليوم الآخر»[1].

النائيني في المنفى

دفع إصرار علماء الدين على مطالبهم المسؤولين الإنكليز ومنفّذي سياستهم المحلّيّين كالملك فيصل إلى اللّجوء لاستخدام القوّة، وكان من أولى الخطوات التي خطاها المسؤولون في هذا المجال هو إبعادهم اثنين من رجال الدين المجاهدين، هما الشيخ محمّد الخالصي نجل الشيخ محمّد مهدي الخالصي، والسيّد محمّد الصدر من العراق إلى إيران[2]. وفي حزيران 1923/ ذو القعدة 1341 أبعدت الشيخ مهدي الخالصي أيضاً إلى الحجاز.

وإثر ذلك قرّر النائيني والأصفهاني وبعض الزعماء الدينيّين الآخرين من النجف وكربلاء التوجّه إلى إيران؛ تعبيراً عن اعتراضهم على تبعيد الخالصي[3].

وهاجرت أعداد كبيرة من أصلب المجاهدين الوطنّيين من العراق إلى إيران، وشكّلوا هناك لجاناً أرسلوا باسمها العديد من البرقيّات إلى رؤساء وبرلمانيّي الدول المختلفة يستنكرون فيها ممارسات الإنكليز الوحشيّة في العراق[4].

---

(1) الخالصي، المظالم، ص 67.

(2) F. O. 416/72, January 14, 1923, No. 35.

(3) F. O. 416/73, July 2, 1923, No. 6. and July 16, 1923, No. 46.

(4) F. O. 416/73, August 20, 1923, No. 67

الخالصي، المظالم، ص 62 وما بعدها.

وفي واحدةٍ من سلسلة المعارك الصحفيّة التي بدأت تشهدها الساحة العراقيّة كان الهدف هو إثبات أنّ العلماء الذين قيل إنّهم ذهبوا إلى إيران للتعبير عن احتجاجهم قد تمّ إبعادهم في الواقع إلى هناك من قبل الإنكليز، وهكذا يكون الإنكليز قد أعلنوا الحرب على الإسلام بعملهم هذا[1].

وعقد علماء طهران تجمّعاً للتعبير عن تضامنهم مع زملائهم من رجال الدين، واتّخذوا فيه القرارات التالية:

«أ ـ الإعداد لتنظيم استقبال حاشد للمجتهدين المبعدين من العراق، تتلوه تظاهرات تأييد لهم.

ب ـ تعيين أحد الأيّام لتعطيل جميع أسواق طهران والمدن الأُخرى احتجاجاً على نفي العلماء.

ج ـ مقاطعة السلع الإنكليزيّة وتحريم شرائها وبيعها»[2].

وكانت الحكومة الإيرانيّة قد استقبلت العلماء المبعدين عند وصولهم الأراضي الإيرانيّة.

وبعث أحمد شاه ومصدّق السلطنة (الدكتور محمّد مصدّق) وزير الخارجيّة الإيرانيّ آنذاك برقيّات الترحيب إلى العلماء في كرمانشاه، وأجابهما النائيني والأصفهاني ببرقيّة عبّروا فيها عن شكرهم وامتنانهم[3].

---

(1) F. O. 416/73, July 8, 1923, No. 14;

وقد شبّه أحد كتّاب تلك الفترة تبعيد العلماء من العراق إلى إيران بهجرة رسول الإسلام من مكّة إلى المدينة. انظر: فضل الله آل داود بدايع نگار، «تجديد هجرت، تاريخ ضجرت»، الكمال، 3، الأعداد 2 ـ 3، 1302، ص 67 ـ 70.

(2) F. O. 416/73, July 16, 1923, No. 63.

(3) للاطّلاع على نصوص البرقيّات انظر: حسين مكّي، تاريخ بيست ساله إيران، طهران، 1324، ج 2، ص 253 ـ 255.

ولمّا كانت تهيئة وسائل النقل آنذاك تتطلّب بعض الوقت؛ فقد اضطرّ العلماء للبقاء في كرمانشاه حوالي الشهر. وكما يقول أحد تقارير القنصل البريطاني في المدينة، فإنّ القنصل الروسي هناك قد اتّصل خلال هذه الفترة مع بعض العلماء وتباحث معهم، ومن بينهم السيّد علي الشهرستاني، بينما امتنع النائيني والأصفهاني عن التباحث معه. وتوقّع القنصل البريطاني في تقريره أن تكون لعمليّة إبعاد العلماء إلى إيران نتائج وخيمة[1].

ومن جهة أُخرى أثارت مسألة تبعيد العلماء اختلافات واسعة بين المسؤولين البريطانيّين في إيران وزملائهم في العراق. ويقول المندوب السامي البريطاني في العراق عن هذا الموضوع: «إنّ السبب الأصلي في قضيّة انتفاضة العلماء هو الخلافات السنّيّة الشيعيّة، وقد تطوّرت الآن وأخذت شكل خلاف إيرانيّ عربي، وأُثيرت الآن المشاعر القوميّة العربيّة العميقة»[2].

ويضيف هذا المسؤول في تقريره إنّ الملك فيصل ورئيس وزرائه يعتقدون:

إنّ الوضع الحالي يوفّر فرصة استثنائيّة لتطهير المدن العراقيّة المقدّسة لدى الشيعة من نفوذ الإيرانيّين الواسع. إنّ النفوذ الإيرانيّ في العتبات المقدّسة كان ولسنوات طويلة في غير صالح العرب، وهو يهدف إلى استمرار الفوضى والاضطراب بين العشائر هناك[3].

وكان المسؤولون البريطانيّون يخشون إذا سمحوا بعودة (العلماء

---

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، بغداد، 1976، ج 6، ص 236.

(2) F. O. 416/73, July 11, 1923, No. 32.

(3) المصدر نفسه.

المتمرّدين) إلى العراق أن يؤدّي ذلك إلى قيام ثورة وطنيّة أُخرى ضدّ الإنكليز[1].

لذلك سعى البريطانيّون إلى الإيحاء للناس بأنّ النائيني وباقي الزعماء الدينيّين قد غادروا العراق بمحض إرادتهم[2]، إلّا أنّ الواقع كان خلاف ذلك، وهو ما تؤكّده رسالة الوزير المفوّض البريطاني في طهران القائلة إنّهم قد أُبعدوا إليها خلافاً لرغباتهم.

تقول رسالة الوزير المفوّض البريطاني:

غادر بعض العلماء مدينة النجف معلنين أنّ هدفهم من التوجّه إلى إيران هو التعبير عن استنكارهم لنفي الشيخ مهدي الخالصي، إلّا أنّ الحكومة العراقيّة كانت تعرف أنّ هدفهم الحقيقي هو التوجّه إلى الكاظميّة لتنظيم تظاهرات من هناك ضدّ الحكومة العراقيّة في بغداد. ومن الطبيعي أن تسعى الحكومة للوقوف بوجه مثل هذه النشاطات، فحملت تهديد العلماء بالتوجّه إلى إيران على محمل الجدّ ووفّرت لهم سيّارات لنقلهم فوراً من كربلاء إلى بغداد، ومن هناك هيّأت قطاراً خاصّاً كي يوصل العلماء إلى الحدود العراقيّة.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الحكومة العراقيّة إن لم تكن قد أبعدت العلماء واقعاً إلّا أنّها على أيّ حال سهّلت خروجهم من العراق. وبهذا تكون الحكومة قد أعطت مبرّراً للعلماء وغالبيّة الشعب الإيرانيّ للاعتقاد بأنّ العلماء لم يتركوا العراق بمحض إرادتهم، بل تركوه مجبورين تحت الضغط والإكراه[3].

ولم يكن البريطانيّون راغبين في تواجد العلماء المبعدين في

---

(1) المصدر نفسه، 16 تمّوز 1923، العدد 46.

(2) F. O. 416/73, July 14, 1923, No. 35.

(3) F. O. 416/73, August 30, 1923, No. 102.

إيران، ولم يكن ذلك في مصلحتهم. فقد ازدادت الدعاية المناهضة للإنكليز في إيران عند دخول هؤلاء العلماء. ومن نماذج ذلك أنّ محمّد الخالصي الذي كان في إيران في ذلك الوقت انهمك في تنظيم التظاهرات والنشاطات المناهضة لنظام الانتداب البريطاني في العراق والمندّدة بالدور الذي لعبه الإنكليز في إبعاد العلماء[1]. وأدّى هذا النهج العدائي الذي اتّبعه محمّد الخالصي ضدّ الإنكليز إلى إثارة الشكوك لدى مسؤوليهم بإمكانيّة أن يكون مكلّفاً من قبل الروس بالدعاية ضدّ الإنكليز[2].

---

(1) F. O. 416/73, September 13, 1923, No. 35.

(2) المصدر نفسه.

والشيخ محمّد الخالصي هو الابن المعروف للشيخ مهدي الخالصي، وقد لعب كلاهما دوراً فعّالاً في السياسة العراقيّة، سواء في فترة أوائل الحرب العالميّة الأُولى، أو خلال فترة مقاومة العراقيّين لحكومة الانتداب البريطاني على العراق.

ولا يمكن العثور في الوثائق وتقارير الموظّفين البريطانيّين التي في أيدينا والتي اعتمدنا عليها في بحثنا هذا على أيّ مطلب يدلّ على ممالأة من الشيخ محمّد الخالصيّ.

وهناك العديد من الكتب التي كتبت حتّى الآن حول سيرته ومنها: علي أكبر علم، مظهر ديانت و آزادى حضرت آيت الله آقاى خالصى زاده، طهران، 1324. وهناك أيضاً كتابات أُخرى متفرّقة حول النشاطات السياسيّة للشيخ الخالصي، إلّا أنّه ـ وعلى حدّ علمنا ـ لا توجد حتّى الآن في المكتبات دراسة نقديّة تحقيقيّة حول هذا المجتهد النشط والفعّال.

وقد كتب الخالصي نفسه عدّة كتب ورسائل حول القضايا السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة ومنها كتابه المظالم الإنكليزيّة الذي نقلنا منه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا، كما أنّ مجموعة من خطاباته العامّة التي ألقاها خلال معاركه ضدّ الإنكليز في إيران طبعت باللغة الفارسيّة تحت عنوان مواعظ اسلامى في مشهد عام 1301 هـ، كما ألّف كتابين مهمّين جدّاً حول السياسة الإيرانيّة والعراقيّة، أحدهما هو مذكّراته تحت عنوان في سبيل الله، والثاني بعنوان بطل الإسلام وهو ترجمة حياة والده، إلّا أنّهما لم يطبعا حتّى الآن. ومن حسن الحظّ أنّ نجل=

واشتكى لورن (Loraine) الوزير المفوّض البريطاني في طهران لدى رؤسائه في لندن من تصرّفات زميله في بغداد الذي كان على خلاف معه حول قضيّة العلماء المبعدين، فكتب إليها قائلاً: «بات من الواضح أنّ مصالح بريطانيا في العراق وإيران قد أصبحت متناقضة، وعلينا الآن أن نضحّي بإحداهما فداءً للأُخرى»[1].

وجرت مكاتبات عديدة بين الموظّفين البريطانيّين في طهران وبغداد وبين وزارة الخارجيّة البريطانيّة حول قضيّة إبعاد العلماء، كما سافر الوزير المفوّض البريطاني في طهران عدّة مرّات إلى بغداد أيضاً حول القضيّة نفسها[2]. وأعطت الحكومة الإيرانيّة وعداً للوزير المفوّض البريطاني لورن بأنّها ستبذل قصارى جهدها لإبقاء العلماء في طهران إلى ما بعد إجراء الانتخابات البرلمانيّة في العراق شرط أن تعلن الحكومة العراقيّة صراحةً إمكانيّة عودة العلماء المبعدين إلى العراق متى شاؤوا[3]. وكانت إجابة المندوب السامي البريطاني في بغداد هي أنّ على العلماء قبل عودتهم إلى العراق أن يتعهّدوا أوّلاً بأن لا يتدخّلوا في الأُمور السياسيّة، وثانياً أن يسحبوا الفتاوى التي أصدروها سابقاً حول تحريم الانتخابات[4]. وبعد مشاورات طويلة بين الملك فيصل ورئيس وزرائه والوزير المفوّض البريطاني في طهران والمندوب السامي البريطاني في بغداد توصّلوا إلى القرارات

= الشيخ محمّد الخالصي (محمّد مهدي الخالصي) وهو من أهل العلم والتحقيق مشغول حالياً بكتابة سيرة والده مضافاً إلى طباعة الكتابين المذكورين.

(1) F. O. 416/73, July 31, 1923, No. 34.

(2) F. O. 416/73, July 28, 1923, No. 75.

(3) F. O. 416/73, July 15, 1923, No. 40.

(4) F. O. 416/73, July 17, 1923, No. 47.

الآتية التي أبلغوها إلى أحمد شاه ـ أو أصدروها إليه في الحقيقة ـ بواسطة الوزير المفوّض البريطاني لديه، وهي:

إنّ جلالة الملك فيصل مطمئنّ أنّ جلالة شاه إيران سوف يتّفق معه بأنّ كون المشكلة التي نجابهها الآن هي وجوب معاملة العلماء الساكنين في العتبات المقدّسة ـ الذين سافروا إلى إيران بمحض اختيارهم ـ بطريقة محترمة تحظى بالقبول منهم؛ فسيكون من المناسب ـ بل الواجب وفق الموازين الإسلاميّة ـ أن تتمّ معالجة هذه المسألة ظاهريّاً بين الدولتين المسلمتين العراق وإيران بصورة مباشرة دون تدخّل أيّ طرف أجنبي [أي البريطانيّين].

لذا يأمل جلالة الملك فيصل بأنّ جلالة شاه إيران سوف يرى من المناسب أن يعلن موافقته الخطّيّة على ذلك ضمن رسالة يرسلها بصورة شخصيّة إلى الملك فيصل.

ونظراً للوضع المضطرب الحاصل في إيران والناتج عن الخروج الطوعي للعلماء من العراق من المناسب أن يستفسر من الملك فيصل عن آفاق الخطوات التي تستطيع الدولة العراقيّة أن تخطوها لحلّ المسألة الخاصّة بالعلماء، وإنّ جلالة الملك فيصل بعد تلقّيه مثل هذه الرسالة من جلالة شاه إيران سوف يجيب بأنّ الحكومة العراقيّة رغم تدخّل العلماء في الأُمور السياسيّة ومعارضتهم المستمرّة المثيرة للفتن ضدّ سياستها، فإنّها لم تعاملهم حتّى الآن إلّا معاملة حسنة؛ لذا فهي لا تستطيع أن تتحمّل أيّ نوع من المسؤوليّة تجاه المشكلات الناتجة عن خروج العلماء طوعيّاً من العراق إلى إيران. ومع ذلك، وانطلاقاً من النوايا الطيّبة التي تكنّها الحكومة العراقيّة تجاه حكومة إيران، فإنّ الحكومة العراقيّة يسعدها أن تبذل كلّ ما في وسعها ـ وبما لا يتعارض مع المصالح الوطنيّة ـ للتخفيف من هذه المشكلات.

إنّ الحكومة العراقيّة تنظر بعين الاحترام إلى مواقف العلماء الدينيّة وسوف تكون مستعدّة لأن تنظر بعين العطف إلى قضية عودتهم إلى العراق، إلّا أنّ هذا لا يمكن أن يتمّ إلّا بعد تطبيق أهداف السياسة الداخليّة العراقيّة، أي تشكيل المجلس التأسيسي وإتمام جميع الأعمال التي تمهّد لتشكيل مثل هذا المجلس، وهي الأعمال التي كان العلماء يخالفونها ويعارضونها كلّيّاً.

ومن المؤكّد أن تصرّف العلماء الذين تركوا العراق خلال الفترة القادمة سوف يكون له الأثر الكبير في الوجهة التي ستتّخذها قرارات الحكومة العراقيّة...

فإذا أمكن إجراء مثل هذه المكاتبات بين جلالة شاه إيران وجلالة الملك فيصل، فإنّ الحكومة الإيرانيّة ـ تطييباً لمشاعر جميع العلماء والشعب الإيرانيّ ـ سوف يمكنها أن تعلن للشعب عن تبادل هذه الرسائل، كما أنّ الحكومة الإيرانيّة يمكنها أيضاً بعد استلامها لتفاصيل نوايا الحكومة العراقيّة من الملك فيصل، أن تعلن ذلك رسميّاً للشعب الإيراني[1].

---

(1) F. O. 416/73, August 30, 1923, No. 102.

ولا بأس أن نضيف هنا أنّ النصّ السابق يبيّن بوضوح أنّ الإنكليز رغم صرامة مواقفهم الاستعماريّة في إيران والعراق كانوا يبذلون أقصى مساعيهم للظهور أمام الرأي العامّ بمظهر صاحب النوايا الطيّبة. وهناك أيضاً ملاحق للوثيقة المذكورة يظهر منها أنّ أحمد شاه كان منزعجاً جدّاً من عدم أخذ آراء ممثّل للحكومة الإيرانيّة في اجتماع بغداد هذا، ومن تصدّي الوزير المفوّض البريطاني في طهران لاتّخاذ القرارات الخاصّة بأوضاع إيران دون استشارة حكومتها مسبقاً وإرسال تلك القرارات إلى الشاه لتنفيذها، كما يتّضح من مساءلته للوزير المفوّض البريطاني عن ذلك في ما بعد.

النائيني في قم

بعد 45 يوماً من السفر والترحال، وصل النائيني إلى قم مع باقي رفاقه من العلماء المبعدين في يوم 17 آب 1923م/ 4 محرّم 1342هـ.

وكانت مدينة قم ـ وهي المدينة التي لعبت دوراً في التاريخ الإيرانيّ باعتبارها من المدن المقدّسة ـ تبرز من جديد في تلك الأيّام لتحتلّ مكانتها كمركز دينيّ مهمّ بزعامة الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائري.

استقبل الحائري العلماء المبعدين استقبالاً حارّاً، وتعبيراً عن احترامه لأصدقائه وزملائه العلماء طلب من تلاميذه الحضور في دروس النائيني والأصفهاني. إلّا أنّ مثل هذا الاستقبال لم يكن كافياً لحلّ المشكلة التي كان النائيني وبقيّة العلماء المبعدين يعانون منها، ونتج عن ذلك بروز مشكلات كبيرة أمام الحائري باعتباره رئيس ومؤسّس حوزة قم العلميّة.

وربما كان بعض الحديث عن الحائري مفيداً في ترسيم صورة أوضح عن أحوال الحوزة العلميّة في تلك الفترة، كما أنّ إلقاء الضوء على الفروق بين النائيني والحائري سيساعد على توضيح منهج العمل السياسيّ لدى النائيني، الذي سيلقي الضوء بدوره على الأسباب التي دعت رضا خان القائد العام للقوّات المسلّحة الإيرانيّة إلى إبداء بعض الاهتمام بالنائيني في ما بعد.

يعدّ الحائري بطبيعته شخصاً غير ميّال للسياسة، ولا يظهر من سيرته مطلقاً أنّه كان في يوم ما مهتمّاً بالسياسة أبداً. وقد درس الحائري ـ كالنائيني ـ عند المِيرزا حسن الشيرازي والسيّد محمّد الفشاركي والآخوند الخراساني، إلّا أنّه وخلافاً للنائيني كان دائماً

يسعى لإبعاد أقدامه عن عالم السياسة. وقد غادر النجف في العام 1900م/ 1318هـ متوجّهاً إلى مدينة أراك الإيرانيّة وأسّس حوزتها العلميّة، ولم تمضِ بضعة سنوات حتّى بدأت الثورة الدستوريّة في إيران، وما لبث علماء وأعيان هذه المدينة ـ ومنهم الإقطاعي المشهور بدفاعه عن الاستبداد الحاجّ محسن العراقي[1] ـ أن وقعوا في أتون هذه الثورة وملابساتها.

ومن الطبيعي أن لا ينسجم هذا الوضع مع مزاج الحائري، ونتيجة لذلك ورغبةً منه في الابتعاد عن معارك هذه الثورة انتقل إلى النجف في العام 1906م/ 1324هـ، أي بالضبط في نفس وقت إعلان النظام الدستوري في إيران. إلّا أنّ هذه الهجرة لم تستطع أن تبعد الحائري عن الثورة الدستوريّة، لأنّ الحوزة العلميّة في النجف كانت في ذلك الوقت بالذات على أعتاب معركة طويلة الأمد حول الثورة الدستوريّة، لذا قرّر الحائري ترك النجف والتوجّه إلى كربلاء حيث بقي فيها عدّة سنوات[2]، وكانت هجرة علماء النجف وكربلاء إلى الكاظميّة في بداية العام 1912م/ 1330هـ المناهضة للأجنبي قد وقعت في فترة تواجد الحائري في كربلاء.

ويذكر ناظم الدين زاده في كتابه أسماء 29 مجتهداً من هؤلاء المهاجرين، ومع ورود أسماء بعضٍ من زملاء الحائري أمثال النائيني والسيّد أبو الحسن الأصفهاني والآغا ضياء الدين العراقي في عداد هؤلاء المهاجرين، إلّا أنّنا لا نجد اسم الحائري بينهم[3].

(1) عن نشاطات الحاجّ محسن العراقي المعادية للدستور، انظر: الكسروي، مشروطه، ص 281 ـ 282، 284 ـ 285 و 409.

(2) الحاجّ السيّد أحمد الشبيري الزنجاني، الكلام يجرّ الكلام، قم، 1330، ج 1، ص 105.

(3) ناظم الدين زاده، هجوم روس، ص 285 ـ 287.

وعلى أيّ حال، فإنّ الحائري عاد إلى مدينة أراك عام 1913م/ 1331هـ، ومنها توجّه إلى قم في 1921م/ 1340هـ.

كانت المميّزات الشخصيّة للحائري سبباً في ابتعاده عن السياسة، وكان هذا الابتعاد إلى حدٍّ أوقع البعض من المختصّين في حيرة من أمرهم[1]، إلّا أنّ الأوضاع السياسيّة في إيران في ذلك الوقت ـ كما سنرى بعد قليل ـ لم تترك الحائري حرّاً في اختيار طريقه والسير فيه.

ويعتقد كتّاب سيرة الحائري أنّه كان شخصاً بعيد النظر واعياً بالاتّجاهات المتطرّفة المعادية للدين، لذلك سعى للدفاع عن الدين بالصبر والاحتياط والحكمة[2]، ولم يمنع ذلك الحائري من المشاركة في بعض النشاطات الاجتماعيّة كتأسيس أوّل مكتبة عامّة، وأوّل مستشفى حديث في قم، وبناء مقبرة عامّة، وبناء البيوت لبؤساء ومشرّدي تلك المدينة ومشاريع الخدمات العامّة الأُخرى.

وحظي الحائري بعد وصوله إلى مدينة قم بفترة قصيرة بمحبّة الناس وطلبة العلوم الدينيّة والحكومة معاً. فقد أحبّه عموم الناس؛ لأنّه أقدم على تنفيذ الأعمال النافعة لهم، وتعلّق به طلبة العلوم الدينيّة لاستفادتهم من دروسه الفقهيّة والأُصوليّة من جهة، ولما كان يقدّمه لهم من مساعدات مادّيّة من جهةٍ أُخرى، أمّا الحكومة،

---

(1) محمّد الرازي، آثار الحجّة أو تاريخ ودائرة المعارف حوزه علمية قم، قم، 1338، ج 1، ص 51؛ ويحتوي هذا الكتاب بجزأيه والجزء الأوّل من كتاب الطبقات للطهراني، ص 1158 ـ 1167 على معلومات واسعة عن سيرة الحائري؛ وانظر في هذا المجال أيضاً: السيّد علي رضا ريحان الله اليزدي، آئينه دانشوران أو دانشمندان گمنام، (طهران، 1337)، صفحات مختلفة؛
Abdul_Hadi Hairi, "Hairi, Shaykh Abd al_Karim" to appear in EL2 (Supplement).

(2) الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 1161 ـ 1164.

فكانت تنظر إليه نظرة إيجابيّة، لأنّه لم يكن يتدخّل في شؤون الحكومة رغم كونه مجتهداً مسلّماً ومشهوراً.

وسواء قصد الحائري ذلك أم لم يقصده، فإنّ ابتعاده عن السياسة كان في صالح الحكومة؛ لأنّه جنّبها الكثير من المشاكل والإزعاجات، وربما كان ذلك هو السبب في ترحيب المسؤولين السياسيّين به بعد وصوله إلى قم، بل إنّ أحمد شاه زار مدينة قم في العام 1921م/ 1340هـ ليهنّئ الحائري على تأسيس حوزة قم العلميّة[1]. وربما كان ذلك سبباً في اختيار النائيني وبقيّة العلماء المبعدين مدينة قم وطناً مؤقّتاً لهم كي يستفيدوا من محبوبيّة الحائري ومكانته لصالح أهدافهم الخاصّة.

«كان العلماء المبعدون يتوقّعون من أحمد شاه أن يعلن الإضراب العامّ ويقطع ارتباطه السياسيّ مع الحكومة البريطانيّة بسبب المضايقات التي تسبّبت بها تلك الحكومة لعلماء الشيعة في العراق»[2]، غير أنّ أحمد شاه نفسه كان يمرّ في فترة عدم استقرار ولم يتمكّن من تلبية رغبة العلماء، كما أنّه كان منهمكاً في ترتيب مستلزمات سفره إلى أوروبا، ذلك السفر الذي لم يعد منه أبداً. وربما كان العلماء المبعدون يتوقّعون أيضاً من الحائري الذي كانوا يظنّون أنّه على علاقة خاصّة مع رضا خان أن يوظّف تلك العلاقة والتأثير الشخصيّ لصالحهم[3].

وبين أيدينا ثلاثة تقارير مختلفة حول موقف الحائري تجاه مسألة إبعاد العلماء وما نتج عنها من مضاعفات:

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 1160؛ الرازي، آثار الحجّة... ج 1، ص 85.
(2) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 289.
(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 290.

فالطهراني والرازي يذكران أنّ الحائري استقبل علماء العراق استقبالاً حارّاً[1]، بل يذهب الطهراني إلى أبعد من ذلك، فيقول إنّ العلماء في قم نزلوا ضيوفاً على الحائري[2].

بينما يكتب الدولت آبادي ـ وهو من كتّاب وشهود تلك الفترة ـ أنّ الحائري خلافاً لما كان يتوقّعه العلماء المبعدون منه لم يورّط نفسه في مشكلاتهم، وكانت ردود فعله على الأحداث تتّسم بالحذر، فاكتفى بمجرّد لقاء رسمي واحد مع العلماء[3].

أمّا التقرير الثالث، فيقدّمه الشيخ محمّد الخالصي ـ نجل الشيخ مهدي الخالصي ـ الذي كان وأباه من اللاعبين الأساسيّين في أحداث تلك الفترة، حيث يقول إنّ الحائري لم يكن راغباً في بقاء العلماء المبعدين في قم كي لا يشكّلوا تهديداً لزعامته هناك، لذا كان يحاربهم في السرّ ويعمل على مواجهتهم[4].

والذي نعتقده أنّ الطهراني والرازي كانا ينظران من نقطة بعيدة إلى جانب من الواقع، والدولت آبادي ربما لم يستطع أن يؤدّي المطلب حقّه كاملاً، أمّا الخالصي، فربما كان قد تطرّف قليلاً في تقريره. ومع ذلك فالتقارير الثلاثة بمجموعها تقدّم جانباً من الحقيقة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الحائري كان قد استقبل هؤلاء العلماء المبعدين بحرارة؛ تعبيراً عن احترامه لزملائه وأصدقائه النائيني والأصفهاني وباقي العلماء، وأبدى مواساته لهم، إلّا أنّه كان يرى

(1) الرازي، آثار الحجّة، ج 1، ص 24 ـ 25؛ الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 1160 ـ 1161.

(2) الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 1160.

(3) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 289.

(4) الوردي، لمحات اجتماعيّة... ج 6، ص 248.

التفاوت بين موقفه وموقف هؤلاء العلماء المبعدين، ولم يخطُ الخطوات الفوريّة التي كان العلماء المبعدون ينتظرونها منه.

ونعتقد أنّ موقف الحائري كان يمثّل موقف شخصٍ ثالثٍ بين العلماء المبعدين والحكومة الإيرانيّة، مع تعاطفٍ قلبي كامل منه مع هؤلاء العلماء. وبتعبير آخر: إنّ الحائري لم يبادر إلى القيام بقيادة تحرّك شامل مؤيّد لزملائه العلماء، الذين ربما كانوا ينتظرون منه ذلك.

ولا يمكننا معرفة ما كان يعتمل في أعماق نفس الحائري حول توقّف العلماء في قم، ولكن وفقاً لمتطلّبات طبيعة النفس البشريّة، فإنّ الإنسان لا يميل كثيراً نحو منافسي رئاسته، إلّا أنّ فقداننا للأدلّة المقنعة والكافية تجعلنا نشكّ كثيراً في صحّة دعوى محاربة الحائري ومعارضته في الخفاء للعلماء المبعدين.

ومن جهة أُخرى، فبين أيدينا معلومات تشير إلى أنّ العلماء المبعدين أنفسهم لم يكونوا راغبين في البقاء في قم، ويذكر محمّد الخالصي أنّهم كانوا يسعون بجدّ للعودة إلى العراق للأسباب التالية:

1 ـ إنّ العلماء المبعدين كانوا يشكّون في النوايا الإيرانيّة إلى حدٍّ بعيد، خصوصاً السيّد أبو الحسن الأصفهاني الذي لم يذكر إيران بالخير يوماً ما.

2 ـ إنّ العلماء المبعدين كانوا يتصوّرون عدم إمكانيّة حصولهم على الرئاسة الدينيّة العامّة إلّا في النجف، مضافاً إلى ما وصلهم من أخبار عن انفراد السيّد محمّد الفيروزآبادي بزمام الرئاسة الدينيّة في النجف، وأنّه في رسائله التي يرسلها إلى إيران كان يوحي بعدم أهمّيّة مقام ومنزلة العلماء المبعدين مدّعياً أنّ الحوزة العلميّة في النجف لا تزال كما كانت

مشغولة بالبحث والدرس رغم غياب العلماء المبعدين وأنّ العلماء الساكنين هناك يعيشون في أفضل الظروف.

3 ـ خلاف الحائري مع العلماء المبعدين ومحاربته الخفيّة لهم (انظر الفقرات السابقة). إذ يقول لورن الوزير المفوّض البريطاني في طهران إنّ مجتهدي إيران رغم ترحيبهم مكرهين بالعلماء المبعدين إلّا أنّهم كانوا يعتبرونهم متطفّلين ينافسونهم على امتيازاتهم. ويضيف إنّ العلماء المبعدين كانوا أصحاب أملاك وأموال خيريّة كثيرة، وكانوا يرون أنّ من مصلحتهم العودة في أقرب فرصة[1].

وكما يلاحظ القارئ، فإنّ التقارير عن توقّف العلماء في إيران مختلفة، إلّا أنّ ما تتّفق جميعها عليه هو أنّ عودة العلماء إلى العراق يعدّ نوعاً من ردّ الاعتبار لهم. ومن هنا اختار العلماء المبعدون شخصين هما الميرزا مهدي الخراساني نجل الآخوند الخراساني والشيخ جواد الجواهري أحد أبناء صاحب الجواهر وأرسلوهما إلى العراق لينقلوا رسالتهم إلى الملك فيصل طالبين منه تمهيد السبيل أمامهم للعودة إلى العراق.

وأجاب الملك فيصل برسالة إلى النائيني والأصفهاني في 26 رجب 1342/آذار 1924 نقلها لهما مع رسائل شفويّة أُخرى هذان الشخصان والسيّد باقر سركشيك.

كما أرسل فيصل رسائل شفويّة أيضاً نقلها السيّد باقر سركشيك إلى رضا خان.

وقد ذكر الملك فيصل في رسالته إلى العلماء بصراحة أنّهم لا

(1) المصدر نفسه، ص 247 ـ 248.

يستطيعون العودة إلى العراق إلّا بعد إعطائهم تعهّداً خطّيّاً بعدم تدخّلهم بأيّ شكلٍ من الأشكال في الشؤون السياسيّة للعراق[1].

أمّا رسائل الملك فيصل الشفويّة إلى رضا خان، فكانت إحداها تتضمّن مطالبته للحكومة الإيرانيّة بالاعتراف بحكومته، وقد ربط السيّد سركشيك تقديم تقريره إلى الملك فيصل عن نتائج مباحثاته المباشرة مع رضا خان إلى حين عودته إلى العراق[2].

ويظهر من وثيقة تعهّد السيّد أبو الحسن الأصفهاني ورسالة مهدي الخراساني وجواد الجواهري إلى فيصل أنّ ملك العراق استغلّ الفرصة فوضع شرطاً آخر لموافقته على عودة العلماء إلى العراق وهو أن يقوم النائيني والأصفهاني بإقناع رضا خان بالاعتراف بالدولة العراقيّة، وأنّ هذان المجتهدان قد وعداه خيراً.

وعلى ذلك، أرسل أربعة من كبار العلماء المبعدين، أي النائيني والأصفهاني والسيّد عبد الحسين الطباطبائي والسيّد حسن الطباطبائي تعهّدات خطّيّة متشابهة المضمون تقريباً إلى الملك فيصل ضمّنوها ـ إضافة إلى التصريح بعدم تدّخلهم في شؤون الدولة العراقيّة واعتزالهم السياسة والوعود بتنفيذ بقيّة مطالب الملك فيصل ـ إعلانهم أنّ دعم الحكم الهاشمي في العراق يعدّ جزءاً من مبادئهم الدينيّة التي تفرضها مقتضيات الإسلام[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 261 ـ 262.

(2) المصدر نفسه، ص 262 ـ 263.

(3) المصدر نفسه، ص 261 ـ 263؛ وكتب السيّد أبو الحسن الأصفهاني: «وإن كنا قد أخذنا على عاتقنا عدم المداخلة في الأمور السياسية واعتزال عن كل ما يطلبه العراقيون ولسنا بمسؤولين عن ذلك وإنما المسؤول عن مقتضيات الشعب وسياسته جلالتكم، لكن المؤازرة للملوكية الهاشمية حسب ما تقتضيه الديانة الإسلامية ذلك من مبدئنا الإسلامي».

وفي غضون هذه التطوّرات وصل إلى قم الشيخ مهدي الخالصي الذي كان قد أُبعد سابقاً من العراق إلى الحجاز والتحق بالعلماء المبعدين الآخرين. ويظهر من مذكّرات نجله الشيخ محمّد الخالصي أنّ والده عندما علم بخبر إرسال العلماء المبعدين في قم مهدي الخراساني والشيخ جواد الجواهري إلى الملك فيصل وأنّهم التمسوا المساعدة في تسهيل عودة العلماء إلى العراق، قد انزعج كثيراً وانتقد زملاءه العلماء قائلاً إنّ عليهم أن لا يستسلموا أمام الحكومة العراقيّة والإنكليز، لأنّ الواجب عليهم هو البقاء في إيران وإصلاح الأوضاع فيها أوّلاً، ثمّ العراق وبقيّة الدول الإسلاميّة، وهذا الخلاف في وجهات النظر بين الشيخ مهدي الخالصي وبقيّة العلماء المبعدين كان هو السبب في مغادرة الخالصي قم وتوجّهه نحو مدينة مشهد المقدّسة. إلّا أنّه توجد وثيقة تشير إلى أنّ رجالات الدولة العراقيّة كانوا ينظرون إلى الشيخ مهدي الخالصي من زاوية خاصّة تختلف عن زاوية نظرهم إلى بقيّة العلماء المبعدين، بحيث لم يكونوا مستعدّين لقبول فكرة عودته إلى العراق بأيّ حالٍ من الأحوال. وكان الشيخ جواد الجواهري ومهدي الخراساني والسيّد باقر سركشيك يبذلون أقصى مساعيهم لإقناع العلماء الذين كانوا يرغبون في أن تكون عودتهم إلى العراق برفقة الشيخ الخالصي إلى التخلّي عن هذه الفكرة، وفي هذا المجال كتب الشيخ جواد الجواهري إلى النائيني يقول: «آمل أن تغتنموا وزملاءكم هذه الفرصة، وإن لم تفعلوا ذلك ستفقدون أهمّيّتكم ومكانتكم في العراق التي سوف يحتلّها مجتهدون آخرون غيركم»[1].

(1) المصدر نفسه، ص 247 و 260.

دور النائيني في الحركة الجمهوريّة في إيران

تزامنت هذه التحرّكات والتطوّرات في إيران مع سلسلة تطوّرات سياسيّة أُخرى صبّت إلى حدٍّ ما في صالح النائيني وباقي العلماء، إذ وفّرت رغبة قائد الجيش رضا خان في إقامة علاقات طيّبة مع العلماء لإنجاح خططه المستقبليّة فرصةً لحلّ جزئي لمشكلة العلماء.

وكان الوضع الداخليّ في إيران خلال فترة توقّف النائيني في مدينة قم يمرّ بمرحلة تحوّل ويشهد تغيّرات مختلفة.

ففي السابع والعشرين من تشرين الأوّل 1923/ربيع الأوّل 1342 أصبح قائد الجيش رضا خان رئيساً للوزراء.

وقرّر أحمد شاه مغادرة إيران والتوجّه إلى أوروبا بأسرع وقت بسبب المشكلات التي كان يواجهها وخوفه ممّا كان يخبّئه له المستقبل. ورغم أنّه كان قد اتّخذ قراراً لا رجعة عنه بمغادرة إيران، إلّا أنّه كان يخشى أن يثير رضا خان المشكلات بوجه قراره هذا، لذا طلب من لورن الوزير المفوّض البريطاني في طهران أن يكون شاهداً ووسيطاً بينه وبين رضا خان وأن يأخذ منه تعهّداً بأن يضمن سلامته. وتوجد رسالتان من لورن إلى الشاه حول هذه القضيّة ورسالة واحدة أُخرى أو (صكّ أمان) من رضا خان إلى لورن. تتضمّن الرسالتان الأُوليان منح منصب رئاسة الوزراء إلى قائد الجيش رضا خان، وفي مقابل ذلك يقول قائد الجيش في رسالته الجوابيّة:

أتعهّد بتهيئة جميع مستلزمات المغادرة الفوريّة لجلالة الملك إلى أوروبا، وأبذل جهدي في سبيل عدم حصول أيّ تأخير في إتمام هذا السفر. مضافاً إلى ذلك، أتعهّد بالوقوف بوجه أيّ اعتراض على سفر جلالته، وكذلك سوف أُرافق جلالته إلى الحدود الإيرانيّة لضمان

سلامة حياته... وأن أُراعي جميع ما يتطلّبه مقام ولاية العهد من احترام...»[1].

وهكذا اتّخذ أحمد شاه قراره بالذهاب إلى أوروبا ليبعد نفسه عن الإزعاجات والمؤامرات المختلفة في البلد. وقبل مغادرته إيران في الأوّل من تشرين الثاني 1923/ربيع الأوّل 1342 زار الشاه مدينة قم زيارة سريعة التقى خلالها بالعلماء ـ خصوصاً أُولئك المبعدين الذين كان يأمل دعمهم ومساندتهم له في المراحل التالية من التحدّيات التي تعترض ملكه ـ وودّعهم بعد أن أهدى عصاً مرصّعة إلى الشيخ عبد الكريم الحائري وخاتماً ثميناً من الماس إلى الشيخ مهدي الخالصي. وقد اصطحب الشاه معه في هذه السفرة القصيرة قائد الجيش رضا خان ووثوق الدولة[2].

وبدأ رضا خان في فترة غياب أحمد شاه عن إيران تحرّكاته لإقامة نظام جمهوري في إيران، وكان يحتاج لتنفيذ هذه الفكرة إلى تعاون ومساعدة رجال الدين حتّى مَن كان منهم بعيداً عن السياسة كالشيخ الحائري. وأثارت رغبة رضا خان في إقامة النظام الجمهوري في إيران حيرة الوزير البريطاني المفوّض في طهران ودفعته للاعتقاد بأنّ رضا خان لم يتحرّك بهذا الاتّجاه إلّا بسبب وقوعه تحت تأثير النفوذ الروسي، وكتب لورن بهذا الصدد: «إنّ مجرّد تصوّر إمكانيّة إقامة نظام جمهوري في إيران من الناحية الأخلاقيّة أو النفسيّة أو المادّيّة هو أمرٌ مثيرٌ للضحك»[3].

إلّا أنّ هذا الوزير المفوّض البريطاني لمّا لاحظ أنّ فكرة إقامة

---

(1) F. O. 416/73, October 31, 1923, No. 179.

(2) F. O. 416/74, November 17, 1923.

(3) F. O. 416/74, January 31, 1924, No. 40.

الجمهوريّة لم تجابه معارضةً تذكر في بداية أمرها عاد فأرسل برقيّة (سرّيّة للغاية) إلى لندن قال فيها: «إنّ الذي أعتقده هو أنّ أحمد شاه إمّا سيخلع أو سوف يجبر على الاستقالة، وعلى هذا يجب اعتماد أحد الخيارات الثلاثة الآتية بدلاً من النظام الحالي:

1 ـ نائب للشاه.

2 ـ استبدال السلالة القاجاريّة.

3 ـ النظام الجمهوري»[1].

وفي برقيّةٍ أُخرى أرسلها الوزير المفوّض البريطاني إلى وزير خارجيّته كتب يقول:

«في نيّتي زيارة رئيس الوزراء صباح يوم الأوّل من آذار [1924/ رمضان 1342] للاستفسار منه عن برنامج عمله، ومن المهمّ جدّاً لي معرفة رأيكم قبل القيام بهذه الزيارة... والذي أراه أن نعارض فكرة إقامة الجمهوريّة، وأن نوصي بالمحافظة على النظام الملكي الدستوري القائم حاليّاً. إنّ تغيير النظام القائم واختيار نظام جديد ليست البلاد مهيّأةً له سوف يكون محفوفاً بأخطار داخليّة وخارجيّة لا يمكن حصرها...»[2].

وأرسلت وزارة الخارجيّة البريطانيّة البرقيّة التالية إلى طهران ردّاً على برقيّة لورن:

إذا رغب الإيرانيّون في إقامة نظام جمهوري في بلادهم، فإنّ هذا الأمر يخصّهم وحدهم، وعليك أن لا تتدخّل في هذه القضيّة،

---

(1) المصدر نفسه، 26 شباط 1924، الرقم 79.

(2) المصدر نفسه، 26 شباط 1924، الرقم 80.

وأن لا تشجّع رئيس وزراء إيران على تأييد أو مناهضة فكرة إقامة الجمهوريّة[1].

وبالرغم من أنّ الوزير المفوّض البريطاني في طهران كان منذ فترة طويلة قد أوصى بدعم رضا خان، لأنّه رأى فيه شخصاً مؤهّلاً ومن مؤيّدي تمركز السلطة، وإنّ هذه المؤهّلات بحدّ ذاتها ـ كما يقول هذا المسؤول البريطاني ـ هي التي ستكون سبباً في حماية المصالح النفطيّة البريطانيّة في جنوب إيران[2]، إلّا أنّ ما تؤكّده الوثائق التي أشرنا إليها سابقاً هو أنّ هدف رضا خان من سعيه نحو النظام الجمهوري ـ وخلافاً لما توحيه كلمات الدولت آبادي[3] ـ لم يكن مجرّد تنفيذٍ لسياسةٍ إنكليزيّة.

ما نعتقده هو أنّ رضا خان كان مقتنعاً بأنّ القضاء على السلالة القاجاريّة يستلزم إقامة النظام الجمهوري أو محاولة إقامته، وفي السنين التي سبقت الدعوة إلى النظام الجمهوري في إيران ـ أي في العام 1918 وما بعده ـ تمّ تأسيس العديد من الجمهوريّات في البلدان الإسلاميّة مثل الجمهوريّات الشرقيّة الإمبراطوريّة الروسيّة. كما ظهرت العديد من الحركات الجمهوريّة أيضاً في بعض البلدان الإسلاميّة مثل سوريا ولبنان، وفي العام 1920م/ 1339هـ أسّس الميرزا كوچك خان جمهوريّة في گيلان لم تستمرّ طويلاً[4].

---

(1) المصدر نفسه، 29 شباط 1924، الرقم 82.

(2) F. O. 416/72, May 21, 1923, No. 171.

(3) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 345 ـ 346.

(4) صدرت العديد من الكتب والمقالات حول الميرزا كوچك خان وثورة الغابة، أهمّها وأغناها كتاب: إبراهيم الفخرائي، ميرزا كوچك خان سردار جنگل، طهران، 1344؛ وانظر أيضاً:
Abdul_Hadi Hairi, "Kuchak Khan", El2, Vol. V, pp. 310 _ 311; =

وقد سبق حركة رضا خان لتأسيس الجمهوريّة في إيران بأشهر قليلة فقط ـ أي في تشرين الثاني 1923/ 1342 هـ ـ تأسيس الجمهوريّة التركيّة على يد مصطفى كمال المعروف بأتاتورك[1]، وقد سعى رضا خان إلى القضاء على حكم القاجاريّين من خلال تطبيق برنامج مشابه، إلّا أنّ المشكلات العديدة والمختلفة وقفت في وجهه وجعلت مساعيه تذهب أدراج الرياح.

ويقول مؤرّخو هذه الفترة كالمستوفي والدولت آبادي أنّ رضا خان لم يكن يستهدف من هذه الحركة إلّا مجرّد استغلالها وسيلةً للوصول إلى التاج والعرش الإيراني[2]، ويُذكر أنّ قائد الجيش كان يستغلّ نفوذه على الضباط الذين يعملون تحت إمرته ليكونوا عوناً له في تنفيذ خطّته[3]. كما أنّ أكثر من صحيفة طهرانيّة كصحيفة **شفق سرخ** التي كان يديرها علي الدشتي كانت منهمكة في الدعاية لصالح خطّة رضا خان لإقامة الجمهوريّة[4].

= Martcheko, "Kuchuk Khan", RMM, xi_xii, (1620), pp. 98 _ 116; Sepehr Zabih, The Communist Movement in Iran, (Berkeley, 1966), P. 1 ff.

(1) B. Lewis, "Djumhuriyya", El2, ii, pp. 594 _ 595.

وممّا يثير الحيرة أنّ برنارد لويس لم يشر في مقالته هذه إلى الحركة من أجل الجمهوريّة في إيران حتّى بكلمةٍ واحدة.

(2) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4ن ص 245؛ عبد الله المستوفي، شرح زندگانى من يا تاريخ اجتماعى و ادارى دوره قاجاريه، طهران، 1343، ج 3، ص 584.

(3) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 351؛ المستوفي، زندگانى من، ج 3، ص 587 وما بعدها.

(4) قام موظّفو السفارة البريطانيّة في طهران بترجمة أحد مقالات علي الدشتي الدعائيّة في جريدة شفق سرخ إلى اللغة الإنكليزيّة، حيث وردت في الوثيقة التالية:

F. O. 416/74, February 2, 1924, No. 92.

ومن جانب آخر، ظهرت أيضاً بعض النشاطات الفكريّة الداعية إلى إقامة النظام الجمهوري. فعلى سبيل المثال نشرت جريدة الـ***حبل المتين*** مقالة مفصّلة بقلم شخص يدعى م. محمّد تضمّنت شرحاً وافياً نسبيّاً ومعلومات عميقة وغنيّة حول النظام الجمهوري، كما تحدّثت عن حاجة المجتمع الإيرانيّ إلى هذا النظام وكيفيّة إقامة مثل هذا النظام في إيران[1].

كما صدرت في الوقت نفسه في الخارج مجلّة ***إيرانشهر*** التي امتازت بمتانتها وكان يديرها ح. كاظم زادة إيرانشهر، وتنشر المقالات المختلفة والأشعار الحماسيّة المؤيّدة للحركة الداعية لقيام نظام جمهوري في إيران[2].

وفي 31 آذار 1924/ شعبان 1342 نظّم الإيرانيّون المقيمون في برلين تجمّعاً أعلنوا فيه رفضهم للحكم القاجاري ومطالبتهم مجلس النوّاب والحكومة الإيرانيّة بتأسيس نظام جمهوري في البلاد[3].

وعلى الرغم من هذا الدعم والتأييد الذي لقيته الحركة الجمهوريّة في إيران، إلّا أنّها جوبهت بمقاومة شديدة من تجّار طهران (البازار) ورجال الدين والعضو البارز في مجلس النوّاب السيّد حسن المدرّس الذي كان يتمتّع بمحبوبيّة عالية والذي توفّي في

---

(1) م. محمّد، «لزوم جمهوريت وتفكيك قواى روحانى در إيران»، حبل المتين، 6، 13، 27 تشرين الأوّل و 3 تشرين الثاني 1924 / 1343 ه.

(2) انظر على سبيل المثال: ح. كاظم زادة إيرانشهر، «جمهوريت و انقلاب اجتماعى»، إيرانشهر، 2: 5 ـ 6، 1924، ص 274 ـ 277؛ الميرزا حسين خان دانش إصفهاني، «در تبريك جمهوريت و بهار»، إيرانشهر، 2: 7 (1924)، ص 372 ـ 374.

(3) إيرانشهر، 2: 7 1924، ص 432.

ظروف غامضة في العام 1937م. وكانت هذه المقاومة هي السبب الذي أدّى بالحركة الجمهوريّة إلى القبول بالهزيمة الماحقة.

وكان السيّد حسن المدرّس مجتهداً سياسيّاً وطنيّاً، تجمّع حوله أيضاً عدد من أعضاء مجلس النوّاب. وقد حرّض أهالي طهران بشدّة عندما ذهبوا إلى منزله لزيارته بمناسبة عطلة بداية السنّة الشمسيّة 1303 (1924م) ضدّ رضا خان وما كان ينويه من إقامة الجمهوريّة. كما أنّ أحمد شاه ومؤيّديه لم يبقوا متفرّجين على هذه الأحداث، فسعوا إلى تحريض رجال الدين ضدّ رضا خان، حيث تحدّث أحد موظّفي الأمن الإنكليز في طهران عن هذا الأمر في أحد تقاريره قائلاً:

يسعى أحمد شاه للوقوف بوجه الحركة المنادية بالجمهوريّة ومقاومتها بواسطة رجال الدين، وفي برقيّة أرسلها إلى وليّ عهده [محمّد حسن ميرزا] في اليوم الرابع من شهر آذار [1924] أصدر أوامره له بالقيام بمهمّة اتّخاذ الخطوات اللازمة لتسهيل عودة العلماء المبعدين إلى العراق. وفي نفس اليوم استدعى وليّ العهد الشيخ محمّد الخالصي وطلب منه الإبراق إلى والده الموجود آنذاك في مشهد وإخباره بهذه الأمر. وفي الخامس من آذار بعث وليّ العهد رسالةً إلى النائيني والأصفهاني، بينما نظّم الشيخ محمّد الخالصي في اليوم نفسه مظاهرات جابت شوارع طهران تأييداً لأحمد شاه[1].

وسعياً للحصول على دعم العلماء قام أحمد شاه بتكليف الوزير المفوّض الإيرانيّ في باريس بإبلاغ العلماء بقرب حلّ مشكلة عودتهم إلى العراق من خلال اتّصالاته مع الحكومة البريطانيّة[2].

(1) F. O. 416/74, March 26, 1924, No. 124.

(2) F. O. 416/74, March 26, 1924, No. 129.

كما نظّم العلماء ندوات في مدينة قم للبحث في مسألة تغيير نظام الحكم في إيران إلى النظام الجمهوري. ويقول أحد التقارير الأمنيّة للسفارة البريطانيّة في طهران عن ذلك:

من المقرّر عقد ندوة دينيّة في هذا الأُسبوع يبحث فيها رجال الدين عن كيفيّة تعاملهم مع مسألة الدعوة إلى الجمهوريّة، وسيترأس هذه الندوة الشيخ عبد الكريم [الحائري]، كما سيحضرها أيضاً مندوبونا السرّيّون ورجال الدين من طهران ووليّ العهد[1].

ووفقاً لما يذكره الشيخ عبد الكريم الحائري، ففي أحد هذه الاجتماعات السرّيّة التي كانت تعقد بمشاركة النائيني والأصفهاني والحائري تباحث العلماء مطوّلاً حول موقفهم من الدعوة إلى الجمهوريّة وتوصّلوا إلى ضرورة إقناع رضا خان بعدم إمكانيّة وجود أيّ خطر يهدّد البلاد من جهة أحمد شاه؛ لأنّ الدستور الإيرانيّ يبرّئ الشاه من المسؤوليّة، ويحرمه من السلطة المطلقة[2].

وقد سارت الأحداث والتطوّرات المعاكسة لرضا خان إلى حدٍّ لم تقف فيه عند لجوء العلماء إلى هذه الطريقة من الاستدلال لإقناعه بالتخلّي عن اندفاعه نحو الجمهوريّة؛ بل اضطراره هو نفسه إلى طلب مساعدة العلماء في تهدئة ما أثارته قضيّة الجمهوريّة من ضجيج.

ففي نفس اليوم الذي كان مقرّراً فيه مناقشة قضيّة الجمهوريّة في مجلس النوّاب خرجت تظاهرات عظيمة وفريدة في شوارع طهران وأمام مبنى مجلس النوّاب في ميدان بهارستان تهتف بالشعارات المعادية للجمهوريّة. وتنفيذاً لأوامر رضا خان قام جنود الجيش

---

(1) المصدر نفسه، من نصّ التقرير الوارد بعنوان «قم».

(2) من حوار لأحد أبناء الشيخ عبد الكريم الحائري مع كاتب المقال.

بتفريق المتظاهرين بالقوّة، وهو العمل الذي أثار حفيظة مؤتمن الملك رئيس المجلس آنذاك إلى حدٍّ جعله يسعى في إحدى جلسات المجلس الخاصّة لإعفاء رضا خان من منصب رئاسة الوزراء، وغادر رضا خان البرلمان في هذه الأثناء.

وفي غضون هذه الملابسات بالضبط وجّه رضا خان اهتمامه إلى العلماء، فذهب إلى قم ساعياً إلى الاستفادة من علاقات الصداقة التي تربطه معهم. ومن هنا زار الحائري والنائيني والأصفهاني في يوم 26 آذار 1324 وتبادل وجهات النظر معهم، مستغلّا فرصة توديع العلماء المبعدين من العراق الذين كانوا منهمكين في التحضير لعودتهم إلى العراق.

وكانت ثمرة هذه الزيارة البرقيّة التالية التي وقّعها الأصفهاني والنائيني والحائري في 1 نيسان 1324 وأرسلوها إلى علماء طهران:

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى حضرات السادة حجج الإسلام والأعيان والتجّار والحرفيّين وجميع الشعب الإيرانيّ دامت تأييداتهم.

لمّا كانت الدعوة إلى إقامة النظام الجمهوري قد رافقتها بعض التصريحات التي لم تقع موقع القبول لدى أفراد الشعب، ولم تكن ملائمة لمقتضيات هذه المملكة؛ لذا طلبنا من حضرة السيّد رئيس الوزراء المحترم دامت شوكته ـ حين تشرّفه بزيارة دار الإيمان قم للتوديع ـ التخلّي عن هذا الأمر ونفي التصريحات المشار إليها وإعلان ذلك في جميع أنحاء البلاد، وقد تفضّل بالموافقة على ذلك.

والمأمول من الجميع ـ إن شاء الله ـ تعالى أن يعرفوا قدر هذه النعمة ويشكروا هذه الالتفاتة بما تستحقّه من الشكر الجزيل.

الأحقر أبو الحسن الموسوي الأصفهاني؛ الأحقر محمّد حسين

الغروي النائيني؛ الأحقر عبد الكريم الحائري[1].

وفي اليوم مفسه، أصدر رضا خان بياناً ضمّنه ما ذكره العلماء الثلاثة مع بعض المطالب الأُخرى، وهذا نصّه:

أيّها المواطنون، كما تعلمون بالتجربة، فإنّ رجال الدولة لم يقفوا في أيّ وقت من الأوقات بالضدّ من الرأي العامّ أو كانوا مخالفين له، والتزاماً بهذا المبدأ، فإنّ الحكومة الحاليّة قد تجنّبت حتّى الآن الوقوف بوجه مشاعر الشعب حيثما عبّر عنها في مناطق إيران المختلفة. لكن، ومن جانب آخر، بما أنّ هدفي الوحيد وسيرتي الشخصيّة منذ اليوم الأوّل ـ كان وسيبقى ـ هو حفظ وصيانة عظمة الإسلام واستقلال إيران والدفاع التامّ عن مصالح البلاد والشعب، واعتبار كلّ مَن يعمل على مخالفة هذه السيرة عدوّاً للبلاد يجب العمل بجدّ على إزالته، وقد عقدت العزم على الاستمرار على هذه الطريقة أيضاً في المستقبل.

وبما أنّ الفترة الحاليّة تشهد تشتّت الرأي العامّ وتشويش الأذهان، وأنّ اضطراب الأذهان هذا يمكن أن يؤدّي إلى نتائج تتناقض مع ما أنويه في نفسي من حفظ النظام والأمن وتحكيم أُسس الدولة، وبما أنّي وجميع أفراد القوّات المسلّحة قد وضعنا نصب أعيننا منذ اليوم الأوّل حفظ وصيانة عظمة الإسلام باعتباره واحداً من أهمّ وظائفنا وأكبرها، لذا سعينا دوماً للعمل على الدفاع عن الإسلام وصيانة عزّته على مدى الأيّام، ومراعاة وحفظ قدسيّة مقام العلماء بصورة كاملة، ولذلك عند تشرّفنا بزيارة السيّدة المعصومة (ع) لتوديع السادة حجج الإسلام والعلماء الأعلام قمنا بتبادل وجهات

---

(1) حبل المتين، 23 حزيران 1924؛ المستوفي، زندگانى من، ج 3، ص 601 ـ 602؛ مكّي، تاريخ بيست ساله، ج 3، ص 15.

النظر معهم حول الحوادث الراهنة، فكان أن رأينا من المناسب أن نوصي عموم الشعب بالتوقّف عن طرح مسألة الجمهوريّة والعمل بدلاً من ذلك على تركيز كلّ تفكيرهم في رفع جميع العقبات التي تقف أمام إصلاح وتطوّر المملكة وتقديم الدعم والمساعدة لي بهدف تدعيم ركائز الدين واستقلال المملكة والحكومة الوطنيّة.

وهنا أنصح جميع الوطنيّين وعشّاق هذا الهدف المقدّس أن يتجنّبوا الدعوة إلى الجمهوريّة، وتوحيد جهودهم معي للوصول إلى الهدف السامي الذي نتّفق عليه جميعاً.

رئيس الوزراء والقائد العام
للقوّات المسلّحة رضا[1]

وقد وفّرت برقيّة النائيني والمجتهدين الآخرين ما كان يحتاجه رضا خان للتمهيد بطريقة محترمة لإنهاء الضجّة التي أثارتها الدعوة إلى الجمهوريّة والتي هدّدت موقعه بالخطر. لقد ذهب في حقيقة الأمر متوسّلاً بهم لتخليصه من المتاعب التي كان يعاني منها، وقد أنقذوه من ذلك ببرقيّتهم تلك.

وتشير هذه الحادثة إلى أنّ الوضع في إيران لم يكن يشهد تدخّل رجال الدين في أُمور الحكومة في بعض الأحيان فقط، بل إنّ السياسيّين أيضاً كانوا يلتمسون تدخّل هؤلاء العلماء عندما يحتاجون إلى تدخّلهم والاستفادة من وجودهم. وقد مثّل تصرّف الحائري في هذه الأزمة السياسيّة مثالاً دقيقاً لهذه النقطة، فرغم عدم رغبته التامّة في التدخّل في الشؤون السياسيّة، إلّا أنّه في قضيّة الدعوة إلى الجمهوريّة اضطرّ إلى المبادرة إلى دعم رضا خان كما رأينا أعلاه.

---

(1) المستوفي، زندگانى من، ج 3، ص 601؛ حبل المتين، 23 حزيران 1924؛ مكّي، تاريخ بيست ساله، ج 2، ص 343 ـ 344.

ولم يكن إرسال البرقيّة هو الشيء الوحيد الذي يريده القائد العامّ من العلماء، فهو لا يزال يحتاج النائيني للفترة القادمة. وكما نعلم، فإنّ السياسيّين الإنكليز في العراق من خلال سياستهم الخشنة قد تصرّفوا بطريقة مذلّة جدّاً مع علماء العراق المبعدين، إلّا أنّ رضا خان أبدى مواساته للعلماء وسعى للإيحاء لهم بأنّ الإهانة التي سبّبتها حكومة الانتداب البريطاني في العراق سوف يتمّ التخفيف من آثارها من خلال تدخّله ووساطته في الأمر.

وعلى هذا، ونتيجة لما تمّ اتّخاذه من قرارات في بغداد، وما تمّ تبادله من الرسائل بين العلماء والملك فيصل، والتعهّدات الخطّيّة التي أعطاها العلماء والتي تحدّثنا عنها قبل ذلك؛ فقد توفّرت الفرصة أمام تلبية رغبة النائيني وبقيّة العلماء المبعدين بدعوتهم للعودة إلى العراق. وفي هذا السياق ذهب ممثّل عن الملك فيصل إلى قم لدعوة العلماء للعودة إلى العراق[1].

كما كلّف رضا خان واحداً من ذوي الرتب الرفيعة من ضبّاط الجيش الإيرانيّ ـ السردار رفعت ـ لمرافقة العلماء في طريقهم إلى العراق[2].

وقد كان علماء العراق في المراحل الأُولى من سلطة رضا خان أكثر فائدةً له من علماء قم، لأنّ بعض علماء العراق كانوا ميّالين إلى العمل السياسي، في حين لم يكن الحائري رئيس الحوزة العلميّة في قم يبدي أيّ ميلٍ لها.

يضاف إلى ذلك أنّه لم تكن قد مضت أكثر من سنتين أو ثلاث

(1) F. O. 416/73, August 30, 1923, No. 102.

(2) حول هذه الواقعة أُنظر أيضاً: الحسني، تاريخ الوزارات العراقيّة، ج 1، ص 118.

على تأسيس الحائري لحوزة قم العلميّة؛ أي إنّها لم تكن قد حصلت على الشهرة الكافية باعتبارها مركزاً دينيّاً، في حين أنّ العلماء الآخرين يقطنون النجف، وهي أهمّ مركز للعالم الشيعي.

وقد استعادت النجف بعد وفاة الميرزا حسن الشيرازي، أهمّيتها السابقة مرّة أُخرى، ليس فقط بسبب ضمّها لمرقد الإمام عليّ بن أبي طالب (ع)، بل باعتبارها أشهر وأقوى مركز تعليم دينيّ للشيعة. كما أنّ رضا خان كان قد توصّل هو بنفسه إلى أنّ بعض رجالات الدين في النجف ـ وخاصّة النائيني ـ هم أكثر استعداداً من الحائري للاتّفاق والتعاون معه، فالنائيني بالذات هو الذي يخبرنا أحد التقارير السرّيّة لأحد موظّفي الأمن البريطانيّين أنّه أعطى وعداً لرضا خان في قم: «إنّه سوف يستدعي المدرّس إلى قم ويقنعه بتخفيف غلوائه في النزاع ضدّ مخطّط قائد الجيش لإقامة الجمهوريّة»[1].

ويتّضح من البرقيّة التي أرسلها الحائري والنائيني والأصفهاني أنّ محرّريها لم يكونوا ميّالين لتضمينها ذلك النوع من المديح والثناء اللذين اعتاد قائد القوّات المسلّحة على تلّقيه. والذي نعتقده أنّ هذا اللحن واللغة لم يكن إلّا وليد اشتراك الحائري في تنظيمها والإمضاء عليها، بمعنى أنّ الحائري لم يكن يرغب في التوقيع على أيّ وثيقةٍ يشمّ منها رائحة السياسة، سواء كانت موافقة أم مخالفة لصاحب السلطة السياسيّة.

والظاهر أنّ تلك البرقيّة لو كان النائيني والأصفهاني قد انفردا

---

(1) F. O. 416/74, April 5, 1924, No. 131.

وقد أضاف هذا التقرير السرّي ما يلي: «ذهب المدرس يوم 27 آذار 1924 إلى قم، وعاد إلى طهران في وقت متأخر من يوم 28، إن أسلوب النائيني والأصفهاني في التعامل مع مسألة الدعوة إلى الجمهورية هو أسلوب مثير للشكوك».

بالإمضاء عليها لكانت قد تضمّنت تعابير أكثر وضوحاً في دعمها وتأييدها، والذي يدعونا إلى القول بذلك ـ مضافاً إلى ما نعرفه من سلوك وسيرة الحائري بصورة عامّة تجاه القضايا السياسيّة ـ هو أنّنا نشاهد في البيانات الأُخرى التي أصدرها العلماء بعد عودتهم إلى العراق وأمضاها النائيني والأصفهاني تضمّنها لعباراتٍ أكثر وضوحاً في التعبير عن المساندة لرضا خان.

عند عودة النائيني وزملائه إلى العراق في 22 نيسان 1924م استقبله الملك فيصل، وأرسل النائيني رسالة شكر بيد السردار رفعت إلى رضا خان، قال فيها:

معالي رئيس الوزراء المعظّم دامت شوكته:

في هذه الظروف التي تشرّفنا فيها ـ بحمد الله سبحانه وتعالى ـ سالمين بزيارة العتبة المقدّسة لحضرة سيّد الأولياء صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين، لم نغفل عن الدعاء تحت القبّة المنوّرة لجنابكم الشريف دامت شوكته بدوام التوفيق في إعلاء مكانة الدين والدولة وتوفير مقوّمات ازدهار البلاد والملّة، معتبرين ذلك من أهمّ الأدعية. ورغبةً في تمام اليمن والتبرّك، فقد طلبنا من السيّد المستطاب ملاذ الأنام السيّد عبّاس الكليدار سادن الروضة المنوّرة إحدى الصور المقدّسة التي كانت محفوظة منذ فترة طويلة في الخزينة المباركة لتكون حرزاً لوجودكم الشريف، وأنا أُرسلها الآن بيد حضرة الأجلّ الأكرم السردار رفعت دام تأييده، راجياً أن تكون أفضل التعاويذ وأن تحفظ وجودكم الشريف إن شاء الله تعالى.

إنّ ألطاف جنابكم الشريف ـ بحمد الله تعالى ـ منذ بداية وقوع هذه السفرة وطوال مدّة الإقامة في دار الإيمان قم إلى الآن مستمرّة لم تنقطع، وكلّ واحدةٍ منها تستحقّ وحدها أكمل الشكر وأتمّ الامتنان. وكان آخر تلك الألطاف هو إرسال حضرة الأجلّ الأكرم

السردار رفعت دامت تأييداته حتّى وصولنا إلى هذه العتبة المباركة، وأنا واثق بأنّ المشاقّ والخدمات والعناية الحسنة التي بذلها هذا السيّد الأجلّ كما ستحظى بأعلى درجات القبول لدى المحضر المقدّس لسيّد الأولياء صلوات الله عليه وآله الطاهرين، كذلك سوف يكون لها الأثر العظيم لدى جنابكم الشريف وستشملونه بعناياتكم الخاصّة إن شاء الله.

وهنا يقتضي المقام التعبير عن اشتياقنا الشديد وأملنا التامّ بأن تكون لفترة حكومة حضرتكم الشريف دامت شوكته أثرها في سجلّ التاريخ، فتملأ صفحاته بالشرف التاريخيّ العظيم والذكر الأبديّ الجميل[1].

وتخلو هذه الرسالة من أيّ تاريخ، إلّا أنّ مضمونها يشير أنّها كتبت بعد فترة قصيرة من وصول النائيني إلى النجف.

وحين وصول صورة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) نشرت الصحف المؤيّدة لرضا خان العديد من مقالات المديح له وأنّ بركة مثل هذه الصورة قد شملته، ونظّم استقبال خاصّ لهذه الصورة في مرقد السيّد عبد العظيم، كما احتفل بهذه المناسبة في بستان الملك بطهران[2].

ويكتب الدولت آبادي أنّ السبب في إرسال رضا خان السردار أسعد لمرافقة العلماء إلى العراق هو الدعاية لنفسه في الأوساط الدينيّة[3]، ويضيف هذا الكاتب ـ خلافاً لمكّي والمستوفي[4] ـ بـ أنّ

(1) مكّي، تاريخ بيست ساله، ج 3، ص 24 ـ 25.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 24 ـ 30.
(3) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 292.
(4) مستوفي، زندگانى من، ج 3، ص 614.

سيفاً منسوباً إلى العبّاس (ع) قد تمّ إرساله إلى رضا خان[1].

وقد أثارت هذه الرسالة والهديّة المرسلة معها من النائيني إلى رضا خان ردود فعل سلبيّة لدى علماء طهران، حيث يقول المسؤول الأمني للسفارة البريطانيّة في طهران في تقريره:

بتاريخ 6 حزيران 1924 تمّ تسليم صورة [الإمام] علي [عليه السلام] التي أرسلها علماء النجف إلى رئيس الوزراء في مراسم ضخمة في بستان الشاه، وقد حرّم رجال الدين في طهران على الناس حضور مثل هذه الاحتفالات[2].

وأكّد الشيخ محمّد الخالصي وعدد آخر لا يحصى من الخطباء للناس أنّ الصورة المذكورة قد أرسلها البريطانيّون لا العلماء...[3].

إنّ مجرّد إرسال النائيني مثل هذه الرسالة والصورة يعدّ بحدّ ذاته دعماً كبيراً لموقع وأهمّيّة رضا خان في إيران، وقد أظهرت الوقائع اللّاحقة استمرار مساندة النائيني له.

وعندما انتهت مساعي رضا خان لإقامة الجمهوريّة بالفشل قرّر استبدال العائلة المالكة بأخرى جديدة تتيح له الجلوس على العرش الإيراني، ومن الأكيد أنّ وصوله إلى هذا الهدف يحتاج إلى عدّة أشياء من بينها مساندة رجال الدين. وعلى هذا فقد وجّه أنظاره نحو العلماء الإيرانيّين المقيمين في العراق؛ لأنّه وجدهم أكثر نفعاً له من علماء قم.

ولم تمضِ أكثر من سنة على انتشار رسالة النائيني وشيوع قصّة

---

(1) الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4، ص 292.

(2) F. O. 416/75, June 20, 1924, No. 20.

(3) F. O. 416/75, June 17, 1924, No. 13.

صورة الإمام عليّ (ع) أو سيف العبّاس (ع) حتّى صدر بيان مشترك باللغتين العربيّة والفارسيّة موقّع من قبل النائيني والأصفهاني يتضمّن تسمية مخالفي حكومة رضا خان بأعداء الإسلام، وتلاقفته المطبوعات المختلفة، وهذا نصّ النسخة الفارسيّة منه:

لا يخفى على كافّة المسلمين أنّ أيّ شخص يحارب الحكومة الإيرانيّة هو كمن حارب رسول الله في يوم بدر وحنين[1]، وهو بمنزلة أُولئك الذين قال الله تعالى عنهم في كتابه المجيد: «**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره المشركون**» وجزاء المشرك القتل في الدنيا والعذاب في يوم القيامة. وعلى هذا، فاللازم إبلاغ هؤلاء بلزوم عدم التعرّض للساحة المحمّديّة الرافعة للواء الإسلام. وكلّ مَن يتصرّف بخلاف ذلك سوف يعدّ من الكفّار الساعين إلى محو واضمحلال هذا الدين المبين، ويجب تكفيره طبقاً لأحكام وأدلّة القرآن[2].

---

(1) اسم معركتين من معارك المسلمين في بداية الإسلام، أُنظر:
H. Lammens, "Hunayn", El2, iii, p. 578; W. Montgomery Watt, "Badr", El2, i, p. 867 _ 868.

(2) حبل المتين، 27 تشرين الأوّل 1924 / 27 ربيع الأوّل 1343. وهنا ليس في وسعنا إلّا الشكّ في بعض أقسام هذا البيان على الأقلّ؛ وذلك:
أوّلاً: لأنّه توجد في القرآن آيتان تشتملان على تعابير مشابهة لتلك الواردة في البيان، إحداهما الآية 32 من سورة التوبة، والأُخرى الآية 8 من سورة الصفّ، إلّا أنّ كلتا هاتين الآيتين لم يرد فيهما كلمة «المشركون». إنّ الآية الواردة في البيان هي مزيج من الآيتين المذكورتين مع استبدال كلمة ﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ بـ ﴿ٱلْمُشْرِكُونَ﴾.
وثانياً: إنّ النائيني والأصفهاني قد بنيا استدلالهما على كلمة ﴿ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ نفسها التي لم ترد في الآية أصلاً. ونحن نستبعد أن يقع مجتهدان كبيران كالنائيني والأصفهاني في مثل هذا الاشتباه.
ومع كلّ ذلك، فلا بد أن نضيف هنا أنّه رغم إمكانيّة أن تعوز الأصالة بعضاً من=

وبعد أن حظي رضا خان بدعم ومساندة النائيني والأصفهاني خطا خطوات جادّة في طريقه إلى خلع آخر ملوك القاجار أحمد شاه. ومن خطواته في هذا السبيل ـ كما تذكر صحيفة ***حبل المتين*** ـ زيارته إلى النجف بعد إخماده فتنة الشيخ خزعل في الجنوب. وقد ذكر حرز الدين ـ وهو أحد مترجمي النائيني ـ نقلاً عن أحد الأشخاص الذين شهدوا لقاء رضا خان مع العلماء أنّ محور حديث قائد الجيش مع علماء النجف كان يدور حول قرب جلوسه على العرش الإيرانيّ. ويضيف هذا الشاهد أنّ رضا خان قد وعد العلماء بأنّه سوف يعمل على تنفيذ المادّة الثانية المتمّمة للدستور التي تجعل مجلس النوّاب خاضعاً لرقابة خمسة من كبار العلماء[1].

وهذه الواقعة تشير بوضوح إلى حاجة رضا خان الماسّة لدعم العلماء في صراعه ضدّ أحمد شاه. وقد نشرت جريدة ***حبل المتين*** خبر لقاء رضا خان مع علماء النجف فقالت: «سافر رئيس الوزراء والقائد العامّ للقوّات المسلّحة إلى النجف والتقى في المرقد المطهّر هناك ببعض العلماء الذين كان من بينهم النائيني والأصفهاني. ولم تتوفّر لنا معلومات دقيقة عن موضوع هذه المباحثات، إلّا أنّه يقال أنّهم تباحثوا حول مشكلة احتمال عودة أحمد شاه»[2]. ولم تكن

= مقاطع هذا البيان، إلّا أنّنا لا نرى في مضامينه تفاوتاً كبيراً مع موقفهما سياسة رضا خان؛ إذ كان النائيني يُعدّ ـ والأصفهاني أيضاً باحتمال قويّ ـ من مؤيّدي رضا خان. وربما كان هذا هو السبب في عدم تمكّننا من العثور في بيان آخر على ما يتضمّن تبرّؤ النائيني والأصفهاني من مضامين البيان المذكور.

(1) حبل المتين، 19 كانون الثاني 1925 / رجب 1344؛ حرز الدين، معارف الرجال، ج 1، ص 48 ـ 49. ولمعرفة قصّة الشيخ خزعل انظر: المستوفي، زندگانى من، ج 3، ص 633 ـ 648.

(2) حبل المتين، 19 كانون الثاني 1925 / رجب 1344.

إشارة محرّر *حبل المتين* إلى مثل هذا الاحتمال بعيدة عن الواقع تماماً؛ لأنّ ابتعاد أحمد شاه عن إيران لم يتمّ برضاه ولا باختياره التامّ، وكان ينتظر دوماً الفرصة المناسبة للعودة إلى الوطن في أقرب فرصة، وقد سعى مرّات عديدة للمجيء إلى إيران إلّا أنّ رضا خان كان يثبّط من عزيمته ويثنيه عن ذلك[1].

وفي الفترة نفسها التي كان فيها رضا خان يزور علماء النجف كي يتباحث معهم حول مسألة عودة أحمد شاه إلى إيران - كما ذكرت الأخبار السابقة - أرسل أحمد شاه برقيّةً إلى النائيني والأصفهاني، و«لم يعرف مضمون هذه البرقيّة، ولكنّ يُعتقد أنّها كانت حول عودته إلى إيران»[2].

ولم تثمر مساعي أحمد شاه للعودة وبدلاً من ذلك تمكّن رضا خان بعد القضاء على حكم العائلة القاجاريّة التي حكمت إيران مدّة 140 عاماً من الفوز بالتاج والعرش الإيرانيّ وأصبح مؤسّساً للعائلة البهلويّة[3]، وأرسل النائيني برقيّة تهنئة

---

(1) المستوفي، زندگانی من، ج 3، ص 656؛ وانظر أيضاً الأقسام السابقة من الفصل الحالي من الكتاب الذي بين يديك.

(2) حبل المتين، 19 كانون الثاني 1925 / رجب 1344.

(3) طبعت الكثير من الكتب والمقالات حول بداية العائلة البهلويّة، وهذا بعضٌ منها: المستوفي، زندگانی من، ج 3؛ الدولت آبادي، حيات يحيى، ج 4؛ مكّي، تاريخ بيست ساله، ج 3؛
The Modernization of Iran 1921 _ 1941, (Stanford, 1961); Rouhollah K. Ramazani, The Foreign policy of Iran: A Developing Nation in World Affairs 1500 _ 1941, (Charlottes Ville, 1966); L. P. Elwell _ Sutton, Modern Iran, (London, 1641). ورغم كثرة المؤلّفات في هذا المجال، إلّا أنّ الوصول إلى معلومات أوسع ونظرة أشمل حول الموضوع يتطلّب البحث والتدقيق الأعمق في كتابات العشر أو الاثني عشر سنة بعد وقائع آب وأيلول=

إلى الملك الجديد بهذه المناسبة[1].

المراحل الثلاث البارزة في حياة النائيني

من خلال نظرة سريعة في حياة النائيني يمكن ملاحظة ثلاث مراحل أساسيّة وبارزة في حياته السياسيّة:

المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي انتفض فيها بالقول والفعل ضدّ الدكتاتوريّة وتعاون فيها مع أنصار الدستور في إيران.

وفي هذه المرحلة من النضال كانت أعماله تصبّ في مصلحة البورجوازيّة الوطنيّة التي كانت تتولّى قيادة الثورة الدستوريّة، إلّا أنّ التطوّرات التي شهدتها الثورة جعلته يبتعد عن النشاطات السياسيّة مؤقّتاً. ونتيجة ذلك بدأت تبرز شخصيّته بعنوان أحد أساتذة الفقه والأُصول الكبار وواحداً من أهمّ مجتهدي ذلك العصر.

المرحلة الثانية: وفيها برز النائيني باعتباره واحداً من الزعماء الوطنيّين في العراق الذين ثاروا ضدّ حكومة الانتداب البريطاني في

= 1941، فالكتاب الذي صدر قبل ذلك بعدّة سنوات لا يفتقد إلى الإجابة على التساؤلات المهمّة فقط، بل يتضمّن أخطاء في تسجيله للحوادث أيضاً. ومن أمثلة ذلك ما نقرأ فيه من أنّ علماء النجف قد ذهبوا إلى إيران بمناسبة الحركة الدستوريّة فيها، أُنظر:

Donald N. Wilber, Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran, (Hicksville, N. Y., 1975), p. 79.

وقد ظهر في عالم المطبوعات أخيراً رسائل وكتيّبات حول العصر البهلوي، من بينها هذان العنوانان: إحسان الطبري، يك تحليل عمومى جامعه إيران در دوران رضا شاه، ستوكهولم، 1356؛ إحسان الطبري وآخرون، پنجاه سال تبهكارى و خيانت سلسله پهلوى، (حزب تودة خارج إيران، 1355).

(1) من حوار شقيق النائيني مع كاتب المقال.

تلك البلاد، وسعى بالتعاون مع علماء الشيعة الآخرين ورؤساء العشائر في سبيل نيل العراق لاستقلاله.

وفي هذه المرحلة من الكفاح، عامله الإنكليز وصنائعهم في العراق كالملك فيصل معاملة سيّئة، فكانوا سبباً في إبعاده عن العراق وتشرّده.

ونعتقد أن ما شهدته هاتان المرحلتان من أحداث، خصوصاً الآثار السلبيّة التي فرضها عليه انغماسه في السياسة العراقيّة، قد تركت آثارها عليه إلى حدٍّ ما، وأثمرت تصميمه على تغيير أُسلوبه في العمل واتّجاهاته العمليّة، وربما كان عدم نجاحه في صراعه ضدّ الإنكليز في العراق وما لقيه من الإذلال على أيديهم وأيدي حكومة الملك فيصل سبباً في عدم اصطدامه مع أصحاب السلطة مرّة أُخرى.

عندما كان النائيني منفيّاً في إيران حظي باحترام رضا خان، ورغم توفر دليل واضح وصريح، إلّا أنّ المرحلة التالية من حياة النائيني تقوّي الفكرة القائلة إنّه ربما توصّل إلى نتيجة مفادها أنّ التعاون مع أصحاب السلطة خصوصاً أُولئك الذين كان لهم دورهم في السلطة الحاكمة في إيران، أكثر فائدةً من الصراع معها. وربما كان مقتنعاً أيضاً أنّه من خلال علاقات الصداقة مع رجال السياسة الأقوياء يمكن أن يتمكّن من الوصول إلى الزعامة المطلقة للعالم الشيعي، فيسهل عليه حينذاك من خلال ذلك المقام والموقع المهمّ اتّخاذ خطوات مفيدة ومؤثّرة في طريق إسعاد وإصلاح أتباع المذهب الشيعي في إيران وباقي المناطق في العالم الإسلامي.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ قائد الجيش رضا خان ـ الذي سيصبح في ما بعد رضا شاه ـ كان في ذلك الزمان ـ وبسبب عدد من العوامل ـ قد كسب محبوبيّة كبيرة سواء داخل إيران أو خارجها، بل إنّه كان يتمتّع بمساندة الأجنحة الحاكمة في الاتّحاد السوفيّتي

أيضاً[1]. وعلى هذا فربما كان النائيني مثل الكثيرين غيره من المراقبين المعاصرين له يرى في رضا شاه الرجل الذي يستحقّ الدعم والمساندة. وهذا الاستدلال لا يمكن أن يصدق على علاقات النائيني مع ملوك العراق.

واستناداً إلى ما سبق، فإنّ تقسيمنا لأدوار حياة النائيني يجعلنا نتّخذ هذه النقطة بالذات نقطة البداية للمرحلة الثالثة من حياته. ومن الآن فصاعداً كان سلوكه وتعامله مع الحكومتين الإيرانيّة والعراقيّة سلوكاً ودّيّاً تماماً بغضّ النظر عن تصرّفات رجال السياسة آنذاك المضادّة لرجال الدين أو المعادية للحرّيّة والمناقضة للمصالح الوطنيّة.

وفي وقتنا الحاضر لا نملك أي وثيقة تشير إلى معاداة النائيني لأيّ من ملوك إيران أو العراق.

ففي إيران وفي فترة رضا شاه اتّخذت بعض الإجراءات التي لا تتناسب مع أُسلوب وأفكار النائيني في فترة الثورة الدستوريّة، بحيث نعتقد جازمين بأنّه كان سينتفض ضدّ هذه الإجراءات لو حدثت في تلك الفترة، ولم يقف الأمر عند عدم سماعنا لأيّ اعتراض له خلال فترة رضا شاه، بل إنّنا نرى استمراريّة صلاته الودّيّة مع رضا شاه

---

(1) للمزيد عن هذا الموضوع انظر: جورج لنزوسكي، رقابت روسيه و غرب در ايران، ترجمة إسماعيل رائين، طهران، 1356، ص 96 وما بعدها؛ منشور گرگاني، سياست شوروى در ايران، (طهران، 1326)، ج 1 ـ 2؛ انتشارات مزدك، اسناد تاريخى، (فلورنسا، 1970 ـ 1976)، 6 مجلّدات؛ عبد الصمد كامبخش، نظرى به جنبش كارگرى و كمونيستى در ايران، (ستاتفورت، 1972)؛ كتاب لنزوسكي الأصلي المطبوع باللغة الإنكليزيّة:
George Lenczowski, Russia and the West in Iran: 1918 _ 1948, (Ithaca, N. Y., 1949).

رغم عدم اهتمام نظام الأخير بالعلماء والمسائل الدينيّة. وفي إحدى المرّات قابل الحاج ميرزا علي النائيني ـ وهو النجل الأكبر للنائيني ـ رضا شاه وقدّم له هدايا والده التي كانت عبارة عن خاتم وعددٍ من قطع التربة الكربلائيّة. كما أنّ النائيني أيضاً كان يبعث برقيّات التهنئة إلى رضا شاه في المناسبات الدينيّة والأعياد المختلفة[1].

أمّا ملوك العراق، فإنّ النائيني كانت تربطه علاقات الصداقة أيضاً مع اثنين من معاصريه منهم، أي الملك فيصل والملك غازي.

وفي العام 1927م عندما مرض النائيني مرضاً شديداً وأُدخل المستشفى في الكرّادة شرقي بغداد زاره الملك فيصل.

وفي العام 1929م زار فيصل النجف واجتمع مع النائيني والأصفهاني وعلماء آخرين، وتبادل معهم الأحاديث ووجهات النظر.

وخلال جلوس الملك غازي على العرش (1933 ـ 1939م) اعتلّت صحّة النائيني مرّة أُخرى، وهذه المرّة ذهب إلى بغداد وعاش في أحد القصور الملكيّة ضيفاً خاصّاً على الملك غازي[2].

أخلاق النائيني الشخصيّة ووفاته

كان النائيني رجلاً تقيّاً، يقضي معظم لياليه في التهجّد وصلاة الليل. وكان يتمتّع بتفكير وذوق علمي، كما كان يتقيّد بشدّة باحترام المراتب العلميّة لطلّابه. وربما كان سبب اهتمامه المميّز بأمثال هذه التقاليد الدراسيّة هو عدم سنوح فرصة الرئاسة العامّة والمطلقة

---

(1) من الرسالة الخاصّة التي بعثها نجل النائيني إلى كاتب المقال.

(2) من حوار نجل النائيني مع كاتب المقال. وهناك إشارة أيضاً حول علاقات النائيني مع الحكومة العراقيّة في كتاب: الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 595.

للحوزة العلميّة له، ما أتاح له فرصة الاهتمام أكثر بالحياة العلميّة وتقاليدها. لقد كان لكلّ واحد من طلبة النائيني حقوقاً خاصّة تتناسب مع نبوغه وسوابقه العلميّة، وكان لكلّ واحدٍ منهم مكانه الخاصّ به في مجلس النائيني. مثال ذلك ما كان للسيّد جمال الگلبايگاني من مكانة خاصّة لدى النائيني بسبب تفوّقه العلمي ما أهّله للجلوس إلى يمينه.

وما أكثر الموارد التي كان النائيني يبدي فيها من الاحترام لأحد طلبة العلوم الدينيّة الفقراء أكثر ممّا يبديه لأحد التجّار الأغنياء، وذلك احتراماً لعلم ذلك الطالب الفقير.

وكانت تبدو منه في بعض الأحيان أثناء التدريس تصرّفات استبداديّة، وربما كان هذا ناتجاً من صممه الذي كان قد ابتلي به منذ سنوات طويلة. فعدم قدرته على سماع كلام محدّثه بسهولة كانت أكثر الأحيان سبباً في عدم استعداده للإصغاء إلى ما يطرحه طلّابه من آراء، ولهذا اشتهر بقدرة أيّ فرد على إغضابه بسؤالٍ واحد.

ومن جهة أُخرى، وبسبب مشكلته السمعيّة هذه، كان يبذل أقصى جهوده في تهيئة دروسه بصورة جيّدة كي يتجنّب قدر الإمكان إثارة الأسئلة أو الإبهامات لدى مستمعيه.

وكان له في كلّ يوم درسان، أوّلهما في الفقه صباحاً، وثانيهما في الأُصول عصراً.

أمّا علاقاته مع أصدقائه القدماء الذين كان منخرطاً معهم في أحداث الثورة الدستوريّة، فقد تغيّرت بشكلٍ كبير، حيث أصبح يفضّل عدم رؤيتهم أبداً. مثال ذلك أنّه لم يذهب لزيارة الشيخ حسين اليزدي أحد المجتهدين ذوي المكانة الجيّدة ومن مقرّبي الآخوند الخراساني، وحين سئل عن ذلك أجاب بأنّه لو ذهب لرؤية الشيخ

حسين لجرّه مرّة أُخرى للحديث عن السياسة والثورة الدستوريّة[1]. وربما كان هذا هو السبب في أنّنا لم نقع على شاعر واحد ممّن رثوا النائيني أشار في قصائده من قريب أو بعيد إلى وقائع الحركة الدستوريّة.

وعند وفاة النائيني عن 76 عاماً أُقيمت العديد من مجالس الفاتحة في العراق، وأُلقيت فيها الكثير من القصائد الرثائيّة. والقصائد التي نظمها الشعراء العرب بهذه المناسبة والتي استطعنا الحصول على نسخها المطبوعة هي للشعراء: الشيخ إبراهيم الوائلي، الشيخ محمّد رضا المظفّر، الشيخ عبد الحسين الحلّي، السيّد محمود الحبّوبي، الشيخ أصغر الصغير، السيّد موسى بحر العلوم، الشيخ عبد المنعم الفرطوسي[2]، السيّد محمّد سعيد آل صاحب العبقات، وبعض الشعراء الآخرين الذين تجنّبوا ذكر أسمائهم[3]. وألقى الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء من العلماء المعاصرين للنائيني كلمة قيّمة بمناسبة وفاته وقامت جريدة ***الكرخ*** بطباعتها في عددٍ خاصّ[4].

وقد عمّ الحزن وإعلان مشاعر الأسى في العراق لوفاة النائيني، أمّا في إيران، فلم يكن وقع الوفاة بهذا الحجم، وذلك لأنّ الحرّيّات الدينيّة في إيران كانت أقلّ ممّا هي عليه في العراق، بحيث اقتصر الأمر على إعلانين في صحيفتي ***إطلاعات*** و ***إيران*** عن مجلس فاتحة قرّرت الحكومة الإيرانيّة إقامته بهذه المناسبة[5].

---

(1) حوار شقيق النائيني مع كاتب المقال. وللاطّلاع على قصّة مشابهة لهذه، انظر: حرز الدين، معارف الرجال، ج 1، ص 287 ـ 288.

(2) موجودة في المجموعة التي بحوزة مهدي النائيني.

(3) الرضوان، ج 2، العدد 8، 1936، ص 41 ـ 44.

(4) الطهراني، الطبقات، ج 1، ص 595.

(5) إطلاعات، 26 مرداد 1315؛ إيران، 27 مرداد 1315.

وأغمض النائيني عينيه عن هذه الدنيا في وقت كان رضا شاه يكمل فيه سنته الحادية عشرة جالساً على عرش إيران، منهمكاً في تنفيذ برامج لم يعد يحتاج في تمريرها إلى مساعدة علماءٍ من أمثال النائيني أو الحائري، ممّا أطلق يده في فرض تلك القيود الواسعة عليهم بعد صعوده على العرش[1].

(1) مقتبس من كتاب: عبد الهادي الحائري، تشيّع و مشروطيّت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1364، ص 153 ـ 210.

(2)

الجذور الفكريّة للفكر السياسي عند النائيني

عبد الهادي الحائري

احتدام الصراعات العقائديّة

ألّف النائيني عندما كان في النجف وضمن كفاحه من أجل الحركة الدستوريّة كتاباً مهمّاً حول حاجة إيران إلى تشكيل حكومة دستوريّة. ومع أنّه لم يتوقّف طوال حياته العلميّة والحوزويّة عن الكتابة والتدريس في مختلف المسائل الفقهيّة والأُصوليّة، إلّا أنّ خروج مواضيع الحقوق الإسلاميّة عن نطاق بحثنا في هذا المقال يفرض علينا الاكتفاء هنا بالبحث عن الجذور الفكريّة لكتابات النائيني السياسيّة والظروف الزمانيّة والمكانيّة لهذه الكتابات التي جمعت وطبعت في كتابه ***تنبيه الأُمّة***.

كانت العديد من فئات المجتمع الإيرانيّ تعبّر عن رفضها للنظام الاستبدادي في إيران بصورة نشطة وقويّة، وكانت أهمّ وأقوى تلك

الفئات هي فئة القيادات الدينيّة. ولكن بعد إعلان النظام الدستوري في 5 آب 1906/ 14 جمادى الثانية 1324 وإقامة أوّل مجلس تشريعي، بدأ محمّد علي شاه والقوى الداعمة للاستبداد ـ التي ضمّت مجموعة من المجتهدين ـ صراعهم ومعارضتهم للنظام الجديد بعد أن وجدوا بينهما تناقضات جذريّة لا يمكن الإغضاء عنها.

وقد أصدر المجلس الأوّل ـ الذي كان الكسبة والحرفيّون والتجّار الصغار يشكّلون نسبة كبيرة من نوّابه ـ عدداً من القوانين الإصلاحيّة التي ـ مع تحاشيها الإخلال بمنظومة علاقات الإنتاج القائمة ـ عرّضت للخطر مصالح الأجانب المستعمرين والطبقات العليا في المجتمع الإيراني، كما تجاهلت عمليّاً بعض الأحكام الإسلاميّة.

ومن مقرّرات ذلك المجلس إصلاحاته لقوانين الضرائب، وإصدار ملحق للدستور وقانون للمطبوعات، والمشاورات الواسعة حول قانون العدليّة الذي يمنع علماء الدين من التدخّل في شؤون القضاء في المحاكم، ورفض المشروع المقترح من مظفّر الدين شاه للحصول على قرض من بريطانيا وروسيا، ورفض اتّفاقيّة 1907م المعقودة بين هاتين الدولتين لتقسيم إيران، وإلغاء التيول[1] التي كانت تمثّل تقليداً من التقاليد الإقطاعيّة على الطريقة الآسيويّة والقروسطيّة، وتخفيض رواتب الأمراء أمثال شعاع السلطنة وظلّ السلطان وكامران ميرزا بمقدار كبير، وإبعاد الملّاك الكبار كالحاجّ محسن العراقي، وآصف الدولة الخراساني، وقوام الملك الشيرازي،

(1) التيول: كلمة تركيّة تعني منح الحكومة قطعة من قطع الأراضي الأميريّة المملوكة للدولة ـ أو ضرائب إحدى القرى ـ إلى أحد مأموريها بدلاً من رواتبه الشهريّة طوال حياته. (المترجم)

ومتولّي باشي القمّي، وسپهدار التنكابني وإخراجهم من مناطق نفوذهم[1].

كانت قرارات وإجراءات المجلس الأوّل ملبّية لمطالب الجماهير الواسعة، وكانت تصبّ في صالح الأكثريّة من الشعب الإيراني، وحظيت بدعم جميع أنصار الدستور الذين كانوا يرغبون في نموّ الاقتصاد المحلّي والاستقلال الوطني، ويعارضون تدخّل الأجانب واستثمار الدول الشرقيّة، ويرفضون استمرار النظام الإقطاعي والحكم الاستبدادي.

وقد حفّزت قوانين المجلس الأوّل الإصلاحيّة بعض الفلّاحين المضطهدين على التحرّك فاستغلّوا الفرصة السانحة وامتنعوا عن دفع الضرائب[2]، وفي جيلان امتنعوا عن دفع بدلات إيجارهم المعتادة إلى المالكين، وعندما ذهب «بعض وكلاء وخدم الوزير» إلى جيلان لإقناع الفلّاحين بدفع بدلات الإيجار «أشبعوا رؤساءهم ضرباً بالهراوات»، وهجم أهالي جرجانرود أيضاً على بيوت أرفع السلطنة وسلبوها وأشعلوا النيران فيها؛ لأنّه «كان يستغلّ الشعب في السابق» وكلّما «كانوا يريدون الذهاب إلى رشت ليشتكوا عليه» كان يضربهم بالفلقة[3].

وكما بيّنّا في الفصل السابق، فإنّ مجموعة من رجال الدين قد ساندوا الحركة الدستوريّة والمجلس الأوّل المنبثق عنها؛ لأنّهم

---

(1) السيّد حسن تقي زاده، مختصر تاريخ مجلس شوراى ملى، برلين، 1918، ص 8 ـ 15.

(2) فريدون آدميت، فكر دموكراسى اجتماعى در نهضت مشروطيت ايران، طهران، 1354، ص 67 وما بعدها.

(3) رابينو، مشروطه گيلان، ص 31 ـ 34.

وجدوا في النظام الجديد مصلحة لإيران وشعبها المسلم، سواء من الناحية السياسيّة والاقتصاديّة أو من جهة حفظ بيضة الإسلام، كما رأوا أنّ واجبهم الدينيّ والوطني ـ عند انعدام فرصة قيام نظام نموذجي لحكومة الإمام ـ هو دعم نظام وطني برلماني معارض للاستبداد ومستند إلى دستور، والتدقيق في القوانين الصادرة والعمل على التزامها بأحكام الشريعة من خلال الحذف والإصلاح اللازمين والتفسير المناسب. وهكذا أدّى تأييدهم للثورة الدستوريّة إلى استلامهم القيادة الدينيّة والعقائديّة والوطنيّة للطبقات المناوئة للأجنبي والمعادية للإقطاع.

ومن الواضح أنّ المجموعات والأجنحة والشخصيّات الأجنبيّة المتضرّرة من هذه الخطوات الإصلاحيّة للمجلس التشريعي لم تجلس مكتوفة الأيدي، بل استفادت من نفوذها غير المحدود أحسن استفادة. وكانت زعامة هذه المجموعات بيد محمّد علي شاه الذي كان يحظى في قمعه للثورة الشعبيّة بدعم دولتين خارجّيتين، خصوصاً الدولة الروسيّة.

إنّ هذه المجموعات العاملة ضدّ النظام الدستوري كانت تحتاج في صراعها مع الثورة وسعيها لعودة النموذج الحكومي السابق إلى تشكيل المنظّمات المؤيّدة، التي تحتاج تعبئتها إلى منظومة من الحجج والشعارات الدينيّة والعقائديّة.

وفي غضون ذلك كانت توجد مجموعة أُخرى من رجال الدين أمثال السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي في النجف والشيخ فضل الله النوري في طهران الذين كانوا من ناحية المكانة العلميّة ومحبوبيّتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة في مصاف زملائهم العلماء من أنصار الدستور تقريباً، ولم تعطِ هذه المجموعة اهتماماً يذكر بالجوانب المعادية للإمبرياليّة في الثورة الدستوريّة الإيرانيّة ولا

بالدور الوطني للمجلس الأوّل، بل كانوا يقصرون اهتمامهم على تلك الموادّ من الدستور والقوانين الأُخرى التي كان المجلس الأوّل قد صادق عليها بينما رأوا هم فيها تناقضاً مع الشريعة الإسلاميّة، ومن ثمّ فقد رأوا أنّ واجبهم الشرعيّ يحتّم عليهم القيام ضدّ الحركة الدستوريّة التي تجاوزت الأحكام الإسلاميّة.

وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ العقيدة الموجودة والمؤثّرة بل المسيطرة على كثير من الناس كانت تنحصر في الإطار الدينيّ فقط لا غير، وإنّ ممثّليها الحقيقيّين هم القادة الدينيون ومراجع التقليد.

وعلى هذا، فإنّ تقارن المساعي المتضادّة للقوى المناصرة للدستور وتلك المناهضة له، مع اعتقاد بعض العلماء بتناقض أعمال وقرارات حكومة الحركة الدستوريّة مع أحكام الإسلام، أدّى إلى ظهور ميدان واسع لصراع سياسيّ ودينيّ وعقائدي يتولّى مراجع التقليد قيادة مختلف أطراف الصراع فيه.

وكانت نتيجة ذلك الوضع على أرض الواقع أن أصبح العلماء المؤيّدون للدستور يدافعون عن مصالح العمّال والفلّاحين والحرفيّين والتجّار الوطنيّين والكسبة؛ أي الطبقة الوسطى بصورة عامّة، ويحاربون النفوذ السياسيّ والاقتصادي الاستعماري؛ بينما وقف في مقابلهم العلماء المعتقدون بعدم إسلاميّة الحركة الدستوريّة الذين أصبحوا ـ سواء شاؤوا أم أبوا ـ يعملون لمصلحة كبار المالكين والتجّار من الدرجة الأُولى ورجال البلاط والأُمراء والمستفيدين من الأوقاف، ويسيرون في طريق عودة النظام الاستبدادي وسيطرة الرأسمال الغربي في إيران.

وفي هذه الأجواء كانت مجموعات مختلفة من الناس محسوبة بدرجةٍ أو بأخرى على تلك الطبقات المؤيّدة للدستور؛ ولكن بسبب جهلها تبعت ذوي النزعة المستبدّة من علماء الدين. كما تبعت أعداد

كبيرة من العاطلين عن العمل والغوغاء وطفيليّي المجتمع كلا هذين الجناحين[1].

ويمكن اعتبار هذا الموقف السلبي الذي اتّخذه رجال الدين المعارضين للحركة الدستوريّة ـ الذي أدّى إلى انقسام القوى المؤيّدة للحركة من جهة، وتقوية الجناح المستبدّ من جهة أُخرى ـ أوّل ضربة كبيرة على جسد النظام الدستوري الفتيّ في إيران.

فالشيخ فضل الله النوري، وهو الذي كان في بداية الأمر مشاركاً لرجال دين آخرين كالطباطبائي والبهبهاني في جميع خطواتهم ومساعيهم لتأسيس النظام الدستوري، أعلن أنّ ذلك النظام الدستوري الشرعي ـ وهو ما اصطلح على تسميته بالمشروطة المشروعة ـ الذي كان يناضل من أجله يختلف عن النظام الذي ولد من رحم الثورة الدستوريّة.

إنّ الصراع الذي ظهر على شكل جدال إيديولوجي حادّ بين هذين الجناحين أدّى إلى ظهور العديد من النشرات والكتب والرسائل المناصرة والمناوئة للثورة الدستوريّة. وكانت أكثر هذه المنشورات قد

(1) أُنظر قسم «لصوص الحركة الدستورية» في كتاب بهروز التبريزي، در شناخت ادبيات و اجتماع، طهران، 1356، ص 5 ـ 12. وانظر أيضاً:
Ervan Abrahamain, "The Crowd in the Persian Revolution", IS, ii, (1969), p. 128 - 150.
وللاطّلاع على معارضة الشيخ فضل الله النوري والسيّد كاظم اليزدي للحركة الدستوريّة أُنظر ـ إضافة إلى الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب ـ إلى الكسروي، مشروطه، ص 294، 381 ـ 385، 496 ـ 498؛ محمّد إسماعيل الرضواني، «شيخ فضل الله نورى»، جريدة تاريخ: نشرة تحقيقات الهيئة التعليميّة في قسم التاريخ ملحق لمجلّة كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة طهران، ج 1، العدد 2، 1356، ص 159 ـ 209.

ظهرت خلال السنوات العشر الأُولى من تاريخ الحركة الدستوريّة في داخل إيران وخارجها. وقد تداولت الألسن في هذه المعارك الفكريّة والصحفيّة اسم النائيني باعتباره كاتباً لأحسن وأدقّ وأفضل كتاب حول الثورة الدستوريّة الإيرانيّة.

لقد كان العديد من الكتب والنشريات التي ظهرت في تلك الفترة بعنوان (عبرتنامه)، (غيرتنامه)، (شبنامه) و (روزنامه) وغيرها ممّا كان يصدره أفراد أو حركات سرّيّة مكتوباً بقلم العلماء وطلّاب العلوم الدينيّة في إيران والعراق. أمّا معرفة العدد الدقيق للكتب والرسائل المكتوبة من قبل رجال الدين حول مبادئ الحركة الدستوريّة فهو من الأُمور الصعبة جدّاً، إلّا أنّ ما نعرفه من تلك الآثار ـ وخاصّة تلك المجموعة من الكتب والرسائل والبيانات التي رأيناها وقرأناها ـ يعطينا صورة عامّة عن تصوّرات العلماء لمبادئ الحركة الدستوريّة وخاصّة الثورة الدستوريّة في إيران، فقد اشتملت الكتب التي دوّنها أنصار الحركة الدستوريّة على بحوث عن الاستبداد، والقانون الدستوري، وفائدة البرلمان وعمله، وواجبات «المجتهد الحقيقي» تجاه الثورة الدستوريّة[1]، وتعايش الإسلام مع الحكومة الدستوريّة، وتوافق الإسلام مع المبادئ الدستوريّة[2]، والحاجة الماسّة لإقامة نظام دستوري في إيران[3]، وغيرها من المواضيع[4].

---

(1) الكاتب نفسه، «بيست و دو رساله تبليغاتى از دوره انقلاب مشروطيت»، 1348، ص 229 ـ 240، 371 ـ 377؛ الصديقي، «ده رساله».

(2) الميرزا يوسف شمس الأفاضل الترشيزي شمس الكاشمري، كلمه جامعه، (طهران، 1329هـ / 1911م).

(3) المحلّاتي، اللآلئ المربوطة.

(4) لمزيد من الاطلاع، انظر: ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**؛ ناظم الإسلام، تاريخ =

وفي الجهة الأُخرى من عالم الكتب تبرز العديد من الكتب والرسائل التي ألّفها رجال دين ومجتهدون أيضاً ضدّ الحركة الدستوريّة وأدانوا فيها المبادئ الأساسيّة للحركة الدستوريّة كالحرّيّة والمساواة وغيرها باعتبارها جميعاً مبادئ غير إسلاميّة. وكانت هذه الكتابات قد انتشرت بأعداد كبيرة جدّاً، إلّا أنّ الانتصار الظاهري الذي أحرزه أنصار الدستور حال دون توفّرها بأيدي الناس عدا النزر اليسير.

وكانت هذه الكتابات تطلق على مجلس الشورى الوطني الإيرانيّ اسم (دار الكفر)[1]، وترى في الدستور والحرّيّة والمساواة مفاهيم إلحاديّة مضرّة[2].

= بيدارى؛ الكسروي، مشروطه؛ العرفان، العلم، حبل المتين، وكتابات RMM حول فترة الثورة الدستوريّة الإيرانيّة. وقد ورد لبعض العلماء في هذه المقالة أيضاً: محمّد إسماعيل الرضواني، «اعلانها واعلاميه هاى دوره قاجار»، ب ت 5، 1349، ص 259 وما بعدها.

وللاطّلاع على مواقف علماء تبريز انظر: محمّد گلبن، «اسنادى درباره تاريخ مشروطه إيران»، ب ت 5، (1349)، ص 135 ـ 180.

وانظر أيضاً الفصلين الأوّل والثاني من هذا الكتاب؛ إقبال يغمائي، شهيد راه آزادى سيّد جمال واعظ اصفهانى، (طهران، 1357)؛

Sayyid Jamal al_Din Isfahani, "Un Setrmon de a.seyyed Djemal_ed_-Dine", translated by A. L. M. Nicolas, RMM, ii, (1907), p 313 - 330; Brown, Revoliotion.

(1) [النوري]، تذكرة الغافل، ص 33 ـ 34. وقد طبع هذا الكتاب خلواً من اسم المؤلّف، إلّا أنّه وطبقاً لأقوال آية الله السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي المقيم في مدينة قم، فإنّ مؤلّفه هو الشيخ عبد النبيّ النوري. ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ هذا الرجل يعدّ من مؤيّدي الشيخ فضل الله النوري. ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 3، ص 30.

(2) الشيخ أبو الحسن النجفي المرندي، براهين الفرقان في بطلان قوانين نواسخ =

دور النائيني في الصراع العقائدي

عندما قرّر النائيني تأليف كتاب حول ضرورة إقامة النظام النيابي في إيران كانت حكومة محمّد علي شاه الاستبداديّة ما تزال قائمة على سدّة الحكم، وكانت الأقلام في قمّة نشاطها المعادي للحكومة الدستوريّة الحديثة العهد.

وكان العلماء المعادون للحركة الدستوريّة ـ الذين كان النائيني يسمّيهم (شعبة الاستبداد الديني) ـ يرسلون البيان تلو البيان والرسائل المتواصلة ضدّ الدستور إلى الزعماء الدينيّين في النجف[1]. ولذلك، أحسّ النائيني بالحاجة الضروريّة الملحّة لتأليف كتاب حول مبادئ الحركة الدستوريّة بلغةٍ بسيطة يستطيع عامّة الناس فهمها. وقد نتج الإحساس بفوريّة وحتميّة هذه الحاجة في تلك الأيّام؛ لأنّها شهدت هجوم محمّد علي شاه بالمدفعيّة على مجلس الشورى الوطني وإغلاقه، وإبطال العمل بالدستور الإيرانيّ الحديث الولادة، وانهماك العلماء من أنصار الاستبداد بأشدّ الحملات الإعلاميّة ضدّ الدستور. ويقول النائيني إنّ أنصار الاستبداد يساعدون الحكّام المستبدّين باسم الدين ويقلبون الحقائق أمام أنظار الناس و : «... لا يتورّعون أيضاً عن تلويث الشرع القويم بمثل هذه اللطخة من الذلّ والعار العظيم...»[2].

= محكمات القرآن، 1921 م. وللمزيد حول آراء علماء الاستبداد حول الحكومة الدستوريّة انظر: ملك زاده، **انقلاب مشروطيّت**، ج 4، ص 209 ـ 220، 222 ـ 278؛ الكسروي، مشروطه، ص 409 ـ 438؛

Hairi, "Shaykh Fazl Allah".

(1) النائيني، **تنبيه الأمّة**، ص 77.

(2) المصدر نفسه، ص 4 ـ 5.

ومن هنا، شرع النائيني في تأليف كتابه مستنداً فيه إلى نفس مصادر أنصار الاستبداد واستدلالاتهم التي تدور في إطار (حفظ بيضة الإسلام). واحتلّ هذا الكتاب مكانته باعتباره أحسن الكتب المعروفة التي كتبها أحد مجتهدي الشيعة حول الحركة الدستوريّة، وجذب إليه أنظار فئات مختلفة من ذوي الاختصاص[1].

دوّن هذا الكتاب ـ أي ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** ـ في شهري آذار ونيسان 1909/ربيع الأوّل 1327، أي حوالي العشرة أشهر بعد الإلغاء الموقّت للدستور وحلّ المجلس (23 حزيران 1908/ 23 جمادى الأُولى 1326)، وأربعة أشهر قبل فتح طهران وعودة الدستور (15 تمّوز 1909/ 26 جمادى الأُولى 1327).

وبما أنّ مضمون هذا الكتاب يشكّل الموضوع الأصلي لبحثنا هذا، فلا بأس أن نورد هنا ملخّصاً له مع عرضٍ مختصر للمراحل التي مرّ بها منذ تأليفه. ورغم أنّ النائيني كان يستهدف من تأليفه لكتاب ***تنبيه الأُمّة*** أن يكون مفيداً لعوامّ الناس، إلّا أنّ ما آل إليه الكتاب كان مخالفاً لما كان يميل إليه الكاتب؛ إذ جاء كتابه مكتوباً بلغة لا يصعب فهمها على القارئ العادي فقط، بل إنّ ذلك لا يخلو من صعوبة حتّى بالنسبة للمحقّقين في هذا الباب.

يتضمّن الكتاب ـ بعد التقديم ـ مقدّمةً تبحث في أنظمة الحكم

---

(1) للاطّلاع على نماذج من التقييمات الإيجابيّة حول كتاب تنبيه الأُمّة للنائيني اُنظر: محمّد إسماعيل الرضواني، «معنى لغت مشروطه و ريشه آن»، سالنامه كشور ايران، ج 2، 1344، ص 335؛ مقدّمة آية الله السيّد محمود الطالقاني للطبعة الثالثة من كتاب: تنبيه الأُمّة، ص 17؛ مقدّمة خلاصة كتاب تنبيه الأُمّة المنشور من قبل مؤسّسة إحسان التعاونيّة والواردة في كتاب السيّد محمود الطالقاني، جهاد وشهادت وسه مقاله ديگر، طهران، 1345، ص 94 ـ 99.

بشكليها الاستبدادي والدستوري، كما تتضمّن هذه المقدّمة أيضاً كلاماً عن الحرّيّة، والمساواة، والدستور، ومجلس الشورى الوطني.

أمّا الفصل الأوّل، فقد خصّص للحديث عن رفض الإسلام وباقي الأديان للاستبداد وإدانتها له، وإنّها تدعو إلى تشكيل حكومة معتدلة مقيّدة بالدستور وقائمة على أساس القانون، وإنّ هذا هو رأي الفلاسفة ومَن لا يؤمنون بأيّ دين أيضاً.

ويدور الحديث في الفصل الثاني عن عدم إمكانيّة قيام حكومة صحيحة ومثاليّة تماماً في فترة الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، وعلى هذا، فإنّ الواجب على الناس على الأقلّ هو أن يقيموا نظاماً للحكم لا يقوم على أساس الاستبداد.

وخصّص الفصل الثالث للحديث عن النظام الدستوري ذي الجذور الغربيّة، الذي يعتقد النائيني أنّه يمكن أن يكون أفضل الأشكال المتاحة للحكم.

وكما ذكرنا آنفاً، فإنّ النائيني كان قد طالع عدداً من الكتب والرسائل المعارضة للدستور التي صدرت عن «شعبة الاستبداد الديني»، وهذا الأمر كان واحداً من دوافع النائيني لتأليف كتابه هذا، وقد أشار هو نفسه في موارد عديدة إلى هذا النوع من الكتابات التي يعتقد أنّها مضلّة؛ ولهذا السبب نراه يخصّص الفصل الرابع من كتابه لـ «ذكر جملة من الوساوس والشبهات المثارة ودفعها»، ويتحدّث فيه عن «المغالطة الخاصّة بمبدأ الحرّيّة المبارك» و«المغالطة حول مبدأ المساواة الطاهر».

أمّا الفصل الخامس من الكتاب، فيقترح النائيني فيه شروطاً يتمكّن ممثّلو الشعب طبقها من تحمل مسؤوليّة إدارة حكومة البلاد.

وينتهي الكتاب بخاتمة يقدّم فيها المؤلّف توضيحات ضافية حول

الاستبداد والنظريّة الاستبداديّة وطرق معالجة هذه الأمراض الاجتماعيّة الخطيرة.

إنّ جميع علماء الدين الذين أطنبوا في الكتابة حول مسألة الحكم الدستوري كانوا بصورة عامّة يبحثون عن عناصر إسلاميّة؛ لكنّها تتناغم مع نظام دستوري وديمقراطي كي يتمكّنوا من اقتراح دستور يناسب أحكام الدين، ولم يكن النائيني استثناءً بين العلماء من هذه الناحية.

وما يميّز كتاب ***تنبيه الأمّة*** عن بقيّة الكتب المؤلّفة في هذا الباب هي الدقّة العاليّة لبحوثه وتنظيمها وشموليتّها، ووجود الترابط المنطقي بين مواضيعه؛ فالنائيني يؤسّس بحثه على أساس العقل والنقل معاً؛ أي إنّه كما يستخدم الاستدلالات المنطقيّة يستشهد بالأحاديث والروايات الإسلاميّة أيضاً؛ وهذه الميزة هي التي جعلت فهم مطالب الكتاب أمراً صعباً إلى حدٍّ ما على القارئ غير الخبير.

وعلى الرغم من تعقيد أُسلوب كتابة ***تنبيه الأُمّة***، وسعي النائيني الجادّ إلى جمع نسخه من الأسواق ـ كما ربما نذكر لاحقاً ـ فإنّ كتابه لقي استقبالاً حارّاً من المختصّين الإيرانيّين، خصوصاً أنصار الحرّيّة منهم، وصار الكتاب الوحيد من نوعه الذي ظلّ إلى الآن متداولاً يرجع إليه القرّاء ويستفيدون منه، كما أصبح يشار إليه باعتباره مصدراً مهمّاً وغنيّاً للبحث في قضيّة التوفيق بين فكرة الدولة الدستوريّة والدولة الإسلاميّة.

ومن أسباب المكانة المهمّة التي احتلّها هذا الكتاب هي التقاريظ التي كتبها مراجع ذلك العصر العظام، أي الخراساني والمازندراني، فقد أيّد هذان المجتهدان بقوّة في رسالتيهما التقديريّتين اللتين طبعتا في بداية الكتاب ما أورده النائيني في كتابه حول الفكرة الدستوريّة. وهذا يعني أنّ ما جاء في الكتاب لا يمثّل

وجهة نظر النائيني فقط، بل هو أيضاً تعبير عن الموقف السياسيّ وآراء هذين المجتهدين اللذين كانا يتولّيان قيادة جميع أنصار الحركة الدستوريّة في إيران والتحدّث باسمها.

صدرت الطبعة الأُولى من كتاب *تنبيه الأُمّة* في بغداد سنة 1909م/ 1327هـ، وتلتها طبعة حجريّة في طهران في السنة التالية.

أمّا طبعته الثالثة، فقد صدرت في طهران سنة 1955م، وهي طبعة تختلف من جهات عديدة عن الطبعات السابقة، وأوّل هذه الاختلافات هو أنّها تحتوي على خلاصة للكتاب مع مقدّمة وتعليقات بقلم آية الله السيّد محمود الطالقاني. وثانيها أنّه لا دليل على أنّ الهدف من هذه الطبعة الجديدة هو الدعاية للنظام البرلماني؛ لأنّ الساحة السياسيّة في ذلك الوقت لم تكن تشهد معارضة للمبادئ أو للنظام النيابي، كما أنّ احتواء هذا الكتاب على الهجوم الشديد على حكم محمّد علي شاه الاستبدادي، دفع السيّد محمود الطالقاني ـ الذي كان معروفاً باعتباره واحداً من القادة المحبوبين المعارضين للنظام البهلوي ـ إلى إعادة طباعة الكتاب تعبيراً عن معارضة ضمنيّة للنظام المذكور.

وهنا لا بدّ من التنبيه إلى أنّ شهرة النائيني وأهميته في العام 1955م وقد أصبح معروفاً باعتباره واحداً من أهمّ مراجع التقليد العظام للمذهب الجعفري في جميع الحوزات العلميّة الشيعيّة؛ تختلف اختلافاً كبيراً عن مكانته في العام 1909م/ 1327هـ عندما نشر كتابه *تنبيه الأُمّة* باعتباره واحداً من مساعدي الخراساني. وعلى هذا وكما هو المتوقّع، فإنّ الطبعة الثالثة من الكتاب قد لقيت استقبالاً حارّاً واستثنائيّاً من فئات كثيرة في المجتمع الإيراني.

إنّ صدور الطبعة الثالثة من الكتاب بعد خمس وأربعين عاماً من صدور طبعته الأُولى يشير بوضوح إلى أنّ آراء النائيني حول الحركة

الدستوريّة ما برحت تتمتّع بالأهمّيّة وتحظى بالقبول، والأهمّ من كلّ ذلك أنّها كانت ـ وما تزال ـ توفّر الحلول المناسبة للمشكلات التي طالما واجهت المجتمع الإيراني.

وقد حظي كتاب ***تنبيه الأُمّة*** بالاهتمام خارج إيران أيضاً، ففي السنوات 1930 ـ 1931م تمّت ترجمته إلى اللغّة العربيّة في لبنان ونشر في مجلّة ***العرفان***[1]. وكما يقول مهدي نجل الشيخ النائيني، فإنّ كتاب ***تنبيه الأُمّة*** قد تمّت ترجمته إلى عدّة لغات أُخرى[2]، ولا يتوفّر في أيدينا ما يؤيّد هذا القول، كما أنّ قائله لم يقدّم من المعلومات ما يؤيّد ذلك.

وبعد فترة، خصوصاً بعد صدور الطبعة الثالثة من الكتاب استحوذت أُطروحة النائيني حول الحكومة الإسلاميّة على اهتمام المفكّرين والكتّاب[3]. واستند الإمام الخمينيّ في حديثه المعروف حول الدولة الإسلاميّة وولاية الفقيه الذي ألقاه في العام 1970م في النجف الأشرف إلى استدلال النائيني القائل بأنّ: «جميع المناصب والشؤون الاعتباريّة التي للإمام ثابتة للفقيه أيضاً».

كما أنّ بحث النائيني حول الاستبداد كان واحداً من مرتكزات لائحة دفاع المهندس مهدي بازركان أحد القادة السياسيّين الدينيّين في إيران الذي ألقاه عند محاكمته في إحدى المحاكم العسكريّة عام 1963م. اتّبع بازركان في لائحة دفاعه تلك أُسلوب النائيني

---

(1) أُنظر مقدّمة الكتاب الحالي.

(2) النائيني، «آيت الله نائينى».

(3) انظر على سبيل المثال: حيدر علي قلمداران، حكومت در اسلام، قم، 1345، ص 428؛ مقدّمة محمّد علي الگرامي لكتاب أبو الأعلى المودودي، قانون اساسى در اسلام، ترجمة الگرامي، (قم، 1343)، ص 6، 11.

الاستدلالي، فكتب يقول إنّ دولة الفرد المستبدّ تعني عبوديّة الإنسان الذي يوجد تحت سلطة تلك الدولة، في حين أنّ الإنسان يجب أن لا يكون عبداً إلّا للّه، وهذا يعني أنّ القبول بالدولة المستبدة مساوٍ للشرك تماماً[1].

كما شهدت السنوات الأخيرة تسلّل مصطلحات النائيني مثل (الطاغوت) وأفكاره الأُخرى إلى كتابات الآخرين، فباتت واضحة فيها بصورة لافتة للنظر. وتتمثّل إحدى نماذج ما نقول في ثنايا أحد الكتيّبات الذي صدر بعد العام 1976م، إذ يرى مؤلّفه أنّ النائيني هو النموذج البارز لمجموعة يقول عنها:

... إنّها استدلّت على صوابيّة النظام الدستوري مستعينة بالعقيدة السياسيّة الشيعيّة، وهاجمت «العلماء الأخباريّين» و«الاستبداد الديني» و«الاستبداد السياسي» و«ظلم واضطهاد الأقوياء، خاصّة الأشراف والملّاكين»، ودافعت بشدّة عن جماهير الشعب التي عبّر عنها بـ «الضعفاء والمستضعفين»[2].

إنّ الاهتمام المميّز الذي أبدته الفئات المختلفة بهذا الكتاب من جهة، وما لقيته بقيّة الكتب الصادرة في هذا الباب من كساد أدّى إلى إلقائها من الناحية العمليّة في سلّة النسيان من جهة أُخرى، يشير

---

(1) للاطّلاع على خطاب الإمام الخمينيّ انظر: الإمام الخميني، حكومت اسلامى، ص 98؛ أمّا حديث المهندس بازرگان فقد جاء في: مهدي بازرگان، مدافعات، انتشارات مدرّس، 1350، ص 294 ـ 296 و 305. كما صدر حديثاً كتيّب حول النائيني وأفكاره السياسيّة وآراءه حول الاستبداد والدستور: حميد رضا مستعان، ماهيت حكومت اسلامى از ديدگاه آيت [الله] نائينى، بدون تاريخ.

(2) نوذر الحكيمي، نقدى كوتاه بر واپسين جنبش فئودالى در قرون وسطى، طهران، بلا تاريخ، ص 5 ـ 6.

بوضوح إلى الأهمّيّة الكبيرة لمحتويات هذا الكتاب وتفوّقه على الكتب الأُخرى.

وكما جاء في مقدّمة السيّد الطالقاني، فإنّ بعض المهتمّين يرون أنّ السلطة الحاكمة آنذاك هي التي جمعت نسخ كتاب ***تنبيه الأُمّة*** من الأسواق كي تبقيه بعيداً عن متناول أيدي الناس، في الوقت الذي يرى بعض آخر أنّ النائيني نفسه هو الذي قام بذلك العمل. وقد تبنّى السيّد الطالقاني الرأي الأوّل؛ لأنّه رآه أكثر منطقيّة[1]. أمّا الدكتور غلام حسين الصديقي، فهو أيضاً لا يؤيّد نظريَّةَ أنّ النائيني نفسه هو الذي جمع نسخ كتابه؛ لكنّه يرى أنّ كتاب ***تنبيه الأُمّة*** ـ حاله حال الكتب الأُخرى المشابهة له ـ إنّما غاب عن واجهات المكتبات بعد الثورة الدستوريّة بصورة تلقائيّة وطبيعيّة بسبب عدم رغبة الناس فيه. ويضيف هذا الباحث أنّ سبب عدم رغبة القرّاء في أمثال هذه الكتب بعد الثورة هو هبوط أهمّيّة القادة الدينيّين أنفسهم وما لقيته مكانتهم الاجتماعيّة من ضربات منذ بداية فترة الثورة الدستوريّة الصاخبة، وهذا الهبوط هو الذي أدّى تلقائيّاً إلى أن تفقد هذه الكتابات أهمّيّتها أيضاً[2].

ورغم أنّ وجهتَي نظر السيّد الطالقاني والدكتور الصديقي تبدوان مناسبتين إلى حدٍّ ما لأوضاع وظروف تلك الفترة من التاريخ الإيراني، إلّا أنّهما لا تنسجمان مع ما لدينا من معلومات زوّدنا بها نجل الشيخ النائيني. فهو يقول إنّ الإجراءات المضرّة والمرفوضة التي اتّخذتها السلطة الحاكمة في إيران بعد الثورة الدستوريّة قد دفعت الكثير من الناس إلى التهجّم الشديد على الشيخ النائيني بسبب

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة، ص 16 من مقدّمة السيّد الطالقاني.

(2) من حوار كاتب المقال مع الدكتور غلام حسين الصديقي في العام 1970م.

تأييده الحماسيّ لمثل هذه الثورة، ما أدّى إلى الإساءة إلى سمعة ومكانة النائيني الاجتماعيّة بشدّة. وبناءً على ذلك سعى الشيخ النائيني سعياً حثيثاً للحؤول دون وصول النسخ الباقية من كتابه **تنبيه *الأمّة*** إلى أيدي القرّاء[1].

ونحن نؤيّد تماماً أقوال نجل الشيخ النائيني. وينطلق تأييدنا خصوصاً من أنّ النائيني الذي يمتلك مثل ذلك الماضي العلمي المشرق والأُستاذيّة في الفقه والأُصول، كان يمتلك قابليّة ولياقة نيل مقام الرئاسة العامّة للشيعة في العالم، لولا أنّ انغماسه في الثورة الدستوريّة قد خلق له الكثير من الأعداء.

ففي أحد الكتب المخصّصة لتراجم زعماء الشيعة المعاصرين تمّ تجاهل ترجمة الشيخ النائيني، ورغم هذا الإهمال من مؤلّف الكتاب، إلّا أنّ نصّ إجازة الاجتهاد التي منحها النائيني لـ (الشيخ حسين آغا تبريزي شنب غازاني) قد أبت إلّا أن تجد مكاناً لها بين صفحات هذا الكتاب[2].

وفي كتاب آخر تضمّن ترجمةً للنائيني، إلّا أنّه لم يذكر كتاب **تنبيه *الأمّة*** الذي طبّقت شهرته الآفاق، ولم تدع مجالاً لإنكارها من أحد، أمّا كاتبه الذي كان واحداً من تلامذة النائيني والذي ذكر أسماء كتب أُستاذه الأُخرى في الفقه والأُصول، فقد ادّعى: «إنّا لا نعلم عن كتابٍ آخر كتبه النائيني»[3].

---

(1) من حوار كاتب المقال مع نجل النائيني. وتأييداً لهذا الكلام أيضاً انظر: حرز الدين، معارف، ج 1، ص 284 ـ 288.

(2) الحاجّ ملّا على الواعظ الخياباني، علماء معاصرين، طهران، 1326، ص 401 ـ 402.

(3) الموسوي، أحسن الوديعة، ص 254. وتفصح العديد من النقاط المتناثرة في طيّات هذا الكتاب بوضوح عن الموقف السلبي لمؤلّفه من العلماء المناصرين للحركة =

وربما لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ النائيني نظراً لإمكانيّة تبوّئه مقعد مرجعيّة التقليد المطلقة في المستقبل، وتشاؤمه من طريقة عمل النظام السياسيّ الذي تشكّل بعد الثورة الدستوريّة؛ قد توصّل في النهاية إلى تصميمه المبدئيّ بعدم الخوض في أيّ أمرٍ ذو علاقة بالثورة الدستوريّة نهائيّاً. ومن جملة الخطوات التي اتّخذها بعد تصميمه هذا هو جمع نسخ كتاب ***تنبيه الأُمّة***. وبهذا العمل، يكون النائيني قد نجح في محو ذكريات ماضيه في مناصرة الحركة الدستوريّة من الأذهان إلى حدٍّ ما أوّلاً، وربما كان يأمل في أن يعتبر الناس عمله هذا نوعاً من التعبير عن الندم ثانياً.

جذور الفكر السياسيّ عند النائيني

يحتلّ إثبات قانونيّة ومشروعيّة الحكومة الدستوريّة وعدم قانونيّة ولا مشروعيّة الاستبداد القسم الأعظم من كتاب ***تنبيه الأُمّة***. ويشابه (الاستبداد) في مفهوم النائيني تقريباً ما ورد في نظريّة مونتيسكيو[1] وروسو[2] حول الطغيان (Tyranny) والحكم المطلق (Despotism)،

= الدستوريّة. ومن أمثلة ذلك ما ورد في البحث حول ترجمة الخراساني وفتواه بخلع محمّد علي شاه، إذ يذكر مؤلّف أحسن الوديعة عبارة رحمه الله بعد اسم الشاه (المصدر نفسه، ص 148). كما أنّه يسعى لتبرير محاربة السيّد كاظم اليزدي للثورة الدستوريّة بالقول إنّ الثورة الدستوريّة الإيرانيّة قد أضرّت بالإسلام ضرراً كبيراً لا يستطيع رفعه إلّا ظهور إمام الزمان (ع). (المصدر نفسه، ص 153)

وانظر أيضاً ملاحظاتنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب، قسم (النائيني في أحداث ما بعد الثورة الدستوريّة).

(1) مونتيسكيو Montesquieu 1689 ـ 1755 م: كاتب وفيلسوف سياسيّ فرنسي. أشهر آثاره كتاب (روح القوانين) الذي صدر عام 1748 م. (المترجم)

(2) جان جاك روسّو Jean Jacques Rousseau 1712 ـ 1778 م: كاتب فرنسي، كان لآرائه السياسيّة أثر كبير في تطوّر الديموقراطيّة الحديثة. (المترجم)

وقد احتلّ مصطلح (الاستبداد) في القرون الأخيرة مكانه في اللغات الإسلاميّة كالعربيّة والفارسيّة والتركيّة بدلاً من هذه المصطلحات الغربيّة.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه، وهو عن مصدر وكيفيّة ورود النظريّة الجديدة للحكم وخصوصاً المفهوم الحديث للاستبداد إلى أفكار النائيني؟ وكما أشرنا في الفصل الثالث من كتابنا عن التشيع والمشروطة هذا، فقد كانت هناك العديد من المصادر ومنابع المعلومات المتنوّعة موجودة في محيط النائيني وفي متناول يده بما يتيح له إمكانيّة الاستفادة منها لتكوين آرائه السياسيّة. وبما أنّ النائيني كان يعيش في أحد البلدان العربيّة، فمن الطبيعي أن يكون مطّلعاً على الجرائد والمجلّات العربيّة. وكانت مجلّتا ***الهلال والمنار*** العربيّتان اللتان كانتا قد صدرتا منذ مدّة طويلة تنشران بين الحين والآخر في تلك الفترة مقالات حول المبادئ الدستوريّة والحكومات الدستوريّة القائمة آنذاك[1]. وينعكس تأثير اطّلاع النائيني على الكتابات السياسيّة العربيّة واضحاً على أُسلوبه من خلال استخدامه المصطلحات السياسيّة العربيّة.

ومن المؤكّد وجود العديد من النشريات التي كانت تصدر في تلك الفترة باللغة التركيّة[2]، إلّا أنّ الأكيد أيضاً أنّ المصادر التي استفاد النائيني منها كانت تنحصر في الكتابات العربيّة والفارسيّة؛ إذ

---

(1) انظر على سبيل المثال: جرجي زيدان، «حرية المطبوعات والصحافة المصرية»، الهلال، 8، 1899 ـ 1900، ص 542 ـ 549؛ الكاتب نفسه، «تاريخ الأحزاب السياسية من قديم الزمان إلى الآن»، 16، (1907 ـ 1908)، ص 141 ـ 148؛ صالح بن علي اليافعي، «أسباب ضعف المسلمين وعلاجها»، المنار، 7، (1904)، ص 540 ـ 550؛ الكاتب نفسه، «شكل حكومة الإسلام وضعف المسلمين باستبداد الحكام»، المنار، 7، (1904)، ص 899 ـ 912.

(2) Mardin, Ottoman Thought.

إنّه لم يكن يعرف اللغة التركيّة ولا غيرها من اللغات على حدّ ما نعلمه.

وفي تلك الفترة كانت الأفكار السياسيّة لأنصار التجديد من العرب والترجمات العربيّة لبعض الكتب الأوروبيّة في مجال التاريخ، والقانون، والجغرافيا، والفلسفة، والمنطق، والاجتماع، والسياسة في متناول قرّاء اللغة العربيّة. ومن أمثلة ذلك ما تحتويه كتب الطهطاوي من معلومات عن المفاهيم السياسيّة الجديدة وبحوث عن المنظّمات السياسيّة الفرنسيّة التي كان قد اطّلع عليها من قرب. كما أنّ كتّاباً مثل أحمد فارس الشدياق، وفرانسيس مراش، ومحمّد بيرم، وخير الدين باشا كانوا قد أشبعوا مثل هذه الموضوعات بحثاً وتنقيباً من خلال دخولهم ميدان الصحافة العربيّة[1].

وقبيل اندلاع الثورة الدستوريّة في إيران صدر كتاب مهمّ في العالم العربي ينبغي الالتفات له بصورة خاصّة في بحثنا هذا، وهذا الكتاب هو ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*** لعبد الرحمن الكواكبي الذي طبع أوّل مرّةٍ في القاهرة في العام 1905م/1323هـ، وترجم إلى الفارسيّة وطبع في إيران في العام 1907م/1325هـ[2].

سعى الكواكبي في هذا الكتاب إلى التركيز على أضرار الاستبداد ومساوئه، وطرح في الفصل الأخير تساؤلات حول حاكمية القانون والعدالة والأُسلوب الصحيح للحكم وغيرها. ورغم أنّ

---

(1) Ibrahim Abu Lughod, Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters, (Princeton, 1963), pp. 72 - 73, 105.

(2) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ترجمة عبد الحسين قاجار، طهران، 1907 م / 1325 هـ.

المؤلّف لم يعمل على تقديم إجابات صريحة وواضحة على هذه التساؤلات، إلّا أنّنا نعتقد أنّ مجرّد طرح مثل هذه التساؤلات يعدّ أمراً في غاية الأهمّيّة[1].

وإنّ القول باعتماد النائيني في تأليف كتابه ***تنبيه الأمّة*** على الكتب المذكورة بصورة مباشرة هو مجرّد احتمال لا يبدو منطقيّاً إلّا من الناحية التاريخيّة، بينما يختلف الأمر مع كتاب ***طبائع الاستبداد*** الذي تؤكّد الدلائل القويّة والواضحة استفادة النائيني من محتوياته بصورة مباشرة.

وشهدت هذه الفترة أيضاً انتشار بعض الكتابات الفارسيّة التي أصدرها مثقّفون إيرانيّون وتناولوا فيها مختلف المواضيع الاجتماعيّة، وهو ما يشير إليه النصّ التالي:

... في الأيّام الأخيرة من عصر الاستبداد... كانت الاشتراكات المسجّلة على جريدة الحبل المتين الصادرة في كلكتّا في حدود 500 نسخة سنويّاً، وكان تقياف الباكوئي يدفع بدلات اشتراكها من جيبه، وكان يعمل على إيصال نسخ هذه الجريدة مجّاناً إلى العلماء والطلبة

---

(1) الكواكبي، طبائع، حلب، 1957، ص 167 ـ 185. ويمكن الاطّلاع على ملخّص لهذا الكتاب في المصدر التالي:

Sylvia G. Haim, "Alfieri and al-Kawakibi", OM, xxiv, (1954), p. 323 ff; Sami A. Hanna and George H. Gardner, Arab Socialism: A Documentary Survey, (Leiden, 1969), pp. 217 - 224.

وللاطّلاع أكثر على الكواكبي انظر أيضاً: أحمد أمين، زعماء الإسلام في العصر الحديث، (القاهرة، 1948)، ص 146 ـ 183؛

Khaldun Al-Husry, Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought, (Beirut, 1966), p. 55 - 112; N. Tapiero, Les idees reformistes d'al-Kawakibi, 1265 - 1320 / 1849 - 1902, (Paris, 1956).

في الحوزات العلميّة الشيعيّة في النجف وكربلاء...[1].

ومن الخطوات المؤثّرة الأُخرى التي ساهمت في إيقاظ الشعب والتي قام بها العلماء أنفسهم هذه المرّة هو تأسيس مكتبة عامّة في كربلاء أثناء قيام الثورة الدستوريّة[2].

فقد جرى التركيز منذ شروع الحركات التجديديّة والتحديثيّة في إيران، أي من العقد الأوّل للقرن التاسع عشر الميلادي، على ترجمة الكتب الأوروبيّة المختلفة إلى اللغة الفارسيّة وطباعتها في إيران. وبدأت هذه الحركة الفكريّة متزامنة مع خطوات تحديثيّة أُخرى قادها عبّاس ميرزا. ورغم أنّ خطواته التأسيسيّة لم تجد من يواصلها بصورة جدّيّة، إلّا أنّ القرن التاسع عشر شهد صدور عدد ضخم من الكتب في حقول التاريخ، والسياسة، والتقنية، والعلوم العسكريّة، والحكمة الطبيعيّة وغيرها من المواضيع، التي إمّا كتبت باللغة الفارسيّة، أو ترجمت من اللغات الأوروبيّة إليها.

وفي بحثنا حول رؤية المثقّفين الإيرانيّين في القرن التاسع عشر للحركة الدستوريّة ذكرنا أسماء كتب ورسائل مختلفة احتملنا استفادة النائيني منها، ونضيف إليها ظهور كتبٍ عديدة أُخرى ساهمت كثيراً في اطّلاع الإيرانيّين على ما يدور حولهم في العالم الخارجي[3].

---

(1) Brown, Press and Poetry, p. 25.

وعن تقياف انظر: الكسروي، مشروطه، ص 39؛ الميرزا صادق سيّاح، شرح حال تقياف، 1902م / 1320هـ؛ الرضواني، «علل مشروطه»، ص 137 وما بعدها.

(2) L. B. "La Presse Persiane", RMM, xi, (1910), p 341.

(3) Browne, Press and Poetry, pp. 1 - 153.

وقد انتشرت خلال فترة الثورة الدستوريّة في إيران ـ خصوصاً سنوات 1906 ـ 1909م/ 1324 ـ 1327هـ ـ أعداد ضخمة من الكتب والرسائل حول مبادئ الحكم الدستوري والقانون الدستوري في إيران. ورغم كون العديد منها مجرّد دعايات سياسيّة، إلّا أنّها لم تكن تخلو من فائدة في حركة التوعية. ومن جانب آخر كان في متناول الناس أيضاً كتب ومقالات ورسائل رصينة غنيّة المحتوى، ما كان دون له بلا شكّ آثار واسعة على الحركة الدستوريّة وأنصارها[1].

تأثير أفكار عبد الرحمن الكواكبي في النائيني

أثمرت هذه النشاطات الفكريّة انتشار أُطروحات جديدة بين المسلمين في مختلف مناطقهم، خصوصاً الأُطروحات الداعية إلى تجديد أنظمة الحكم. وتقضي حقيقة كون النائيني مشتغلاً بالسياسة في ذلك الوقت أن نتوقّع اطّلاعه على تلك الأدبيّات وما تضمّنته من أفكار جديدة أشرنا إليها، وهو توقّعٌ يبدو منطقيّاً تماماً. يضاف إلى ذلك توفّر الدليل القاطع على المصدر المباشر لاستفادة النائيني الفكريّة من آثار مثّقفي عصره لبناء نظريّته حول الاستبداد، وهذا المصدر المباشر لم يكن إلّا كتاب الكواكبي ***طبائع الاستبداد***.

لم يكتف النائيني في بحثه عن الاستبداد بالاستفادة من الكثير من أفكار الكواكبي في كتابه السابق الذكر، بل إنّه استخدم في **تنبيه**

---

(1) انظر على سبيل المثال: الميرزا محمّد علي خان بن ذكاء الملك، حقوق اساسى أو آداب مشروطيت دول، (طهران، 1326هـ/ 1908م)؛ الحاجّ السيّد نصر الله التقوي، فوايد مجلس شوراى ملى، (طهران، 1326هـ/ 1908م)؛ السيّد جلال الدين مؤيّد الإسلام، مكالمه سياح ايرانى با شخص هندى، (بلا ناشر، بلا تاريخ)؛ ومؤلّفات أُخرى أشار إلى بعضها الصديقي في «ده رساله».

الأمّة نفس المصطلحات الواردة في كتاب ***الطبائع***. ومن المصطلحات التي استخدمها النائيني في كتابه مرادفة لكلمة (الاستبداد) هي (الاستعباد) و(الاعتساف) و(التسلّط) و(التحكّم)، أمّا مرادفات (المستبدّ)، فكانت (الحاكم المطلق) و(الحاكم بأمره) و(مالك الرقاب) و(الظالم القهّار)، أمّا الناس الذين يقعون تحت سلطة أمثال تلك الحكومات الاستبداديّة فأطلق عليهم تسمية (أُسراء) و(مستصغرين) و(مستنبتين)، وقد وردت جميع هذه المفردات بالنصّ وبمعاني وطريقة استدلال مشابهة تقريباً في كتابات الكواكبي أيضاً[1].

ولم يقيّد النائيني بحثه في إطار ما طرحه الكواكبي من موضوعات، فهو له في كتابه ***تنبيه الأُمّة*** منهجه الخاصّ به الذي يعبّر فيه عن عقائده الخاصّة التي هي في الواقع تعبير عن آراء جميع العلماء من أنصار الدستور، ولا يكتفي بحصر بحوثه في نطاق مفهوم الاستبداد أو أحد الأنظمة الاستبداديّة، بل يبذل الكثير من جهده لإثبات صحّة نظريّة الحكم الدستوري من منظار التشيّع؛ إلّا أنّه في بحثه حول مفهوم (الاستبداد) ـ خصوصاً التشابه النسبي لذلك البحث مع منهج الكتّاب الغربيّين حول خصائص هذه المفردة ذات المضامين السياسيّة العريضة ـ اعتمد كلّيّاً على كتاب الكواكبي.

---

(1) للمقارنة انظر: النائيني، تنبيه الأُمّة، ص 9 ـ 10؛ الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 17 ـ 18؛ وانظر كذلك: عبد الهادي الحائري، «سخنى پير امون واژه استبداد در ادبيات انقلاب مشروطيت إيران»، وحيد، ع 12، (1353)، ص 539 ـ 549.

وبملاحظة ما ذكرناه يتّضح للقارئ الاختلاف الشديد بين ما خلصنا إليه من نتائج مع تلك التي خلص إليها حميد عنايت بعد «البحث والمقابلة الدقيقة بين كتابي تنبيه الأمة وطبائع الاستبداد»؛ انظر كتابه: سيرى در انديشه سياسى عرب از حمله نابلئون به مصر تا جنگ جهانى دوم، (طهران، 1356)، ص 174.

والآن نبحث عن مصدر أفكار الكواكبي السياسيّة التي عرضها بالطريقة التي نشاهدها في كتاب ***الطبائع***.

يذكر الكواكبي في كتابه اسم (ألفياري المشهور)[1]، ويقصد به فيتوريو ألفييري[2] Vittorio Alfieri (1749 ـ 1803 م)، ذلك المفكّر الإيطالي الذي يعبّر عنه گودنس مگارو Gaudence Megaro بـ «رائد القوميّة الإيطاليّة»[3]، وربما كانت هذه الإشارة العابرة وغيرها من المؤشّرات الموجودة في الكتاب نفسه من حيث تشابه أقوال الكواكبي وألفييري سبباً في دفع المختصّين إلى الظنّ بأنّ جذور أكثر ما حواه كتاب ***الطبائع*** موجودة في كتابات ألفييري[4].

وفي العام 1948م كتب أحمد أمين ـ وهو أيضاً من مفكّري العالم العربي ـ يقول: إنّ أكثر الآراء والأفكار المطروحة في كتاب ***الطبائع*** تمتدّ جذورها إلى ألفييري[5].

أمّا سليفيا ج. حاييم Silvia G. Haim فقد أوضحت لنا بما أجرته من أبحاث عدم ابتعاد هذه الإشارات السريعة لهؤلاء المفكّرين عن الحقيقة كثيراً، إذ «إنّ مقاطع كبيرة من كتاب ***الطبائع*** هي نفس مطالب ألفييري التي وردت في كتابه الصغير باسم ***ديلاتيرانيده***

---

(1) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 175.

(2) فيتوريو ألفييري Vittorio Alfieri 1749 ـ 1803 م: شاعر وزعيم وطني إيطالي، عبّر في آثاره عن تمجيده للحرّيّة. (المترجم)

(3) Gaudence Megaro, Vittorio Alfieri: Forerunner Of Italian Nationalism, (N. Y., 1930).

(4) السيّد محمّد رشيد رضا، «تتمة سيرة الكواكبي»، المنار، 5، 1902، ص 276 ـ 280.

(5) أمين، زعماء الإسلام، ص 254.

(Della Tirannide) الذي يعني (الاستبداد) في اللغة الإيطاليّة»[1]. وهذا المفكّر الإيطالي المشهور الذي كان «معجباً بمونتيسكيو وعاشقاً له، وقد قرأ كتبه مرّتين من أوّلها إلى آخرها...»[2]، كان يعدّ واحداً من أعداء الاستبداد الكبار، وهو الذي يعبّر عن رأيه بمسألة الاستبداد فيقول:

إنّ أشدّ حالات حماسي وانفعالاتي ورغباتي تتجسّد في كرهي للاستبداد؛ إنّ هدفي الوحيد في أفكاري وأقوالي وكتاباتي هو أن أشنّ حرباً شعواء على الاستبداد بكلّ أشكاله سواء المعتدل منه أو المتطرّف أو السفيه، وسواء تظاهر بذلك أم حاول التخفّي[3].

وأفضل دليل على ما ذكره ألفييري في أقواله السابقة هو كتابه الصغير لكن المهمّ جدّاً والمشهور[4].

ويظهر من مقارنة كتابَي ***الطبائع*** و Della Tirannide، كما أشارت إليه السيّدة حاييم في بحثها، أنّ أقساماً عديدة من كتاب ***الطبائع*** ما هي إلّا ترجمة لكتاب ألفييري، وأنّ الكواكبي قد نَهَجَ نَهْجَ كتاب ألفييري حتّى في الهيكل والأسلوب[5].

---

(1) Haim, "Alfieri and Kawakibi", p. 326.

(2) Megaro, Vittorio Alifieri, p. 27.

(3) المصدر نفسه، ص 41.

(4) بعد ظهور كتاب ألفييري في عالم المطبوعات، تمّت ترجمته إلى اللغات الفرنسيّة والألمانيّة والبرتغاليّة والإنكليزيّة والتركيّة، وسنتكلّم عن ترجمته التركيّة في هذا الفصل.

(5) بيّنت السيّدة حاييم بوضوح كيفيّة استفادة الكواكبي من كتاب ألفييري، فأوردت مقاطع من كتاب الطبائع ثمّ أشارت إلى الأقسام التي استفاد منها الكواكبي في كتاب ألفييري، أُنظر:

Haim, "Alfieri and Kawakibi", p. 327 - 328.

ولكن يجب التذكير بأنّ الكواكبي قد غيّر الكثير من مطالب ألفييري وفسّر المبادئ الديمقراطيّة الغربيّة في إطار المبادئ الإسلاميّة.

والنقطة التي ظلّت خافية على الباحثين السابقين بمن فيهم السيّدة حاييم عند دراستهم لتأثير كتاب ألفييري على ***الطبائع*** هي كيفيّة استفادة الكواكبي الذي لم يكن يجيد أيّاً من اللغات الأوربيّة من ذلك الكتاب؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل أتوره روسي Ettore Rossi في مقالته القصيرة بقوله:

إنّ كتاب ألفييري كان قد ترجم إلى اللغة التركيّة بواسطة عبد الله جودت، وعبد الله جودت هو أحد أحرار تركيا ومن أشدّ معارضي حكومة السلطان عبد الحميد الثاني، وقد فرّ من تركيا العثمانيّة واختار جنيف للإقامة فيها. وفي العام 1898م/ 1316هـ ترجم كتاب ألفييري إلى التركيّة وطبعه باسم (الاستبداد)، وقد أعاد طبع هذه الترجمة في العام 1909م / 1327هـ في القاهرة بنفس العنوان وأهداها إلى روح مدحت پاشا [أب الحركة الدستوريّة التركيّة[1].

وبهذا يكون ألفييري قد قرأ كتب مونتيسكيو، وأنّ الكواكبي باحتمال قويّ قد اطّلع على الترجمة التركيّة لفكر ونظريّة ألفييري حول الاستبداد التي كانت بتأثير مباشر من أفكار مونتيسكيو، فصبّها

---

(1) Ettore Rossi, "Una Traduzione turca dell' opera 'Della Tirannide, di V. Alfieri Probabilmente Conosciuta da al-Kawakibi", OM, xxxiv, (1954). p. 335 - 337.

ووردت معلومات أوسع حول مسألة استفادة الكواكبي من كتاب ألفييري في هذه المقالة: محمود السمرة، «بين الكواكبي وألفييري»، مجلّة كلّيّة الآداب في الجامعة الأردنيّة، ج 1، العدد 1، 1969، ص 33 ـ 48.

بدوره في كتاب *الطبائع*، ثمّ ترجم هذا الكتاب بدوره إلى الفارسيّة حيث استفاد النائيني من هذه الترجمة ومن أصلها العربي، فلعب ذلك دوراً أساسيّاً في تكوين نظريّته حول الاستبداد.

وعلى أساس ما ذكرناه في الأسطر السابقة يبدو أنّ الأفكار الجديدة التي يتضمّنها كتاب *تنبيه الأُمّة* للنائيني تعود جذورها بصورة أساسيّة ولكن غير مباشرة إلى أفكار المفكّرين الفرنسيّين في القرن الثامن العشر خصوصاً مونتيسكيو. كما أنّ الالتفات إلى حقيقة أنّ كتاب الكواكبي قد ترجم خلال سنوات الثورة الدستوريّة في إيران إلى اللغة الفارسيّة وانتشر هناك، ومع التذكير بأنّ كتباً ومطبوعات تنويريّة أُخرى قد انتشرت في إيران في تلك السنين، وجميعها كانت متأثّرة قليلاً أو كثيراً بكتّاب العالم الغربي، فربما كان ذلك هو السبب في الاعتقاد بأنّ الثورة الدستوريّة في إيران كانت تستلهم إلى حدود معيّنة من مبادئ مشابهة للعناصر الفكريّة والعقلانيّة للثورة الفرنسيّة الكبرى.

وربما كانت لخصائص الثورة الإيرانيّة هذه أثراً ما في المقارنة التي أجراها أحد الصحفيّين الأمريكيين في تاريخ 18 حزيران 1908 ـ أي في اليوم الخامس من بداية الاستبداد الصغير ومذبحة أنصار الحرّيّة وضرب المجلس بالمدفعيّة ـ بين الثورة الفرنسيّة عام 1789م والثورة الدستوريّة الإيرانيّة، ونشرها في صحيفة (The Nation)، حيث قال:

يلاحظ المراقب لإيران نوعاً من الإشارات والعلائم الخاصّة بالأُمم التي تخطو خطوات التحوّل من نظام قديم نحو آخر جديد. إلّا أنّ هنا استثناءً بارزاً وهو أنّ الجهود تبذل لتغيير نظام استبدادي شرقي بنظام دستوري لكن بحروب مختصرة وأقلّ حدّ من إراقة

الدماء نسبيّاً. إنّ حقيقة الشعب الإيرانيّ لا تعدو أحد أمرين، إمّا أنّه نموذج لطريقة تحمّل الآخر، أو شكلٌ من أشكال النجابة المحلّيّة... وهنا يوجد مثال وصورة مقاربة لما كانت عليه ظروف فرنسا في بداية الثورة الكبرى... إلّا أنّ طهران لم تشهد أحداث شغب كتلك التي شهدها سجن الباستيل ولا الهجمات ضد تويلري (Tuileries) ولا مذابح شهر أيلول. وإنّني أعتقد أنّ فرنسا الآسيويّة هذه [إيران] تمتلك جميع إرادات التطوّر التي كانت لدى النماذج الأوروبيّة، دون أن تكون مستعدّة لاضطرابٍ مفاجئ[1].

وهذه الأقوال لا تعني أنّ جميع العوامل المؤثّرة في الثورة الفرنسيّة عام 1789م كانت موجودة في الثورة الدستوريّة في إيران أيضاً. فالحقيقة هي أنّ الكثير من العناصر اللازمة لأيّ ثورة، كالمساندة الشعبيّة، لم تكن موجودة في إيران.

والأكثريّة الغالبة من الإيرانيّين - أي الفلّاحين والقرويّين - لم يكونوا يسمعون إلّا القليل من أخبار الثورة الإيرانيّة.

وصحيح أنّ الأفكار الأوروبيّة وجدت طريقها إلى إيران بجهود

---

(1) The Nation, 68, (June 18, 1908), p. 547.

ولا نهدف هنا إلى إجراء مقارنة بين الثورتين؛ ولدراسة كيفيّة وخصائص الثورة الدستوريّة انظر: م. أ. النظامي، «تئورى انقلاب و انقلاب مشروطيت إيران»، مكتب، ج 2، العددان 2 ـ 3، 1965، ص 53 ـ 60؛ أحمد الكسروي، انقلاب چيست؟، (طهران، 1336)؛ پافليج و آخرون، انقلاب مشروطيت؛ إيفانوف، انقلاب مشروطه.

أمّا عن الثورة الفرنسيّة الكبرى فانظر:

Melvin Richter, "Toqueville's Contribution to the Theory of Revolution", Revolution, ed. Carl J. Friedrich, (N. Y., 1966), pp. 75 - 121.

مفكّري ومجدّدي العالم الإسلامي، إلّا أنّها كانت تفسّر وتؤوّل في إطار المبادئ الإسلاميّة، ما جعل الناس يحملون أفكاراً متباينة حول الحركة الدستوريّة.

وقد بلغ هذا النوع من التفاسير ذروته عندما التبست الأُمور على العلماء الذين كانوا قد ضلّلوا من قبل مجدّدي العالم الإسلامي فانخرطوا في معمعة معارك الثورة الدستوريّة وألّفوا الكتب والرسائل العديدة تأييداً لها ولنظامها وتفسيراً لأسباب اشتراكهم فيها[1].

وقد تجسّدت هذه المعركة الفكريّة التي خاضها العلماء بأحسن صورها في كتاب ***تنبيه الأُمّة*** الذي ألّفه النائيني.

---

(1) مقتبس من كتاب: عبد الهادي الحائري، تشيّع ومشروطيت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1362، ص 211 ـ 230.

(3)

النائيني والمفهوم الدينيّ للدولة الدستوريّة

حسين آباديان

يعدّ كتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***[1] للشيخ محمّد حسين النائيني واحداً من المصادر المهمّة لدراسة مفهوم العلماء عن الحركة الدستوريّة، ومن أبرز المقاربات النظريّة لماهيّتها وإضفاء الأبعاد الدينيّة على أهدافها.

صدر هذا الكتاب في فترة الاستبداد الصغرى، حيث وثّق المؤلّف تاريخ كتابته في آخر الكتاب بقوله إنّه كان في ربيع الأوّل سنة 1327هـ. وفي هذا الشهر من السنة نفسها كتب اثنان من أكبر مراجع الشيعة المقيمين في النجف ومن مؤيّدي الحركة الدستوريّة،

(1) الشيخ محمّد حسين النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، تقديم وتعليق السيّد محمود الطالقاني، الطبعة الثامنة، شركة النشر المساهمة، طهران، 1361.

هما الشيخ محمّد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني تقريظين لهذا الكتاب أشادا فيهما بعمل المؤلّف الذي قام باستخراج مبادئ الحركة الدستوريّة من الشريعة[1].

يسعى النائيني في كتابه بصورة عامّة إلى إثبات أنّ النصوص الشرعيّة تتضمّن في ثناياها أُسس نظام الحكم الدستوري، كالحرّيّة والمساواة والمجلس النيابي ومبدأ الفصل بين السلطات وما شابه ذلك. وإذا لم يتمّ التطرّق لهذه المبادئ حتّى الآن، فالسبب في ذلك هو غفلة العلماء عنها. ومن هنا، أضفى في كتابه أبعاداً دينيّة على جميع أهداف الحركة الدستوريّة معتبراً وجودها في الشريعة أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه، وأورد أمثلة لإثبات نظريّته مستيعناً بتبحّره في علمي الأُصول والفقه وتاريخ صدر الإسلام.

وتتمحور آراء النائيني من الناحية النظريّة حول مسألة حفظ النظام، ويعتبر تطبيق مبادئ الحكم الدستوري ممّا يصبّ في صالح هذا الهدف أيضاً. ومن أهمّ مرتكزاته النظريّة في الدفاع عن الحركة الدستوريّة هو استفادته من مباحث علم الأُصول كالأحكام الأوّليّة والأحكام الثانويّة، واستشهاده بمقبولة عمر بن حنظلة، ومفهوم مقدّمة الواجب. وسنتطرّق لهذه المباحث بالتفصيل في حينها.

وقبل الشروع في بحثنا الأصلي يجب التذكير بأنّ النائيني كان يرى أنّ السبب الرئيس لوجود الاستبداد هو عدم معرفة الناس بحقوقهم وعدم مراقبتهم لعمل حكّامهم[2]. وكان يطلق على السلطة الاستبداديّة تعبير (التملّكيّة) بينما يطلق على الحكومة الدستوريّة تسمية (الولائيّة)، حيث يتصوّر الحكّام في النظام الاستبدادي أنّ الحكم هو

---

(1) المصدر نفسه، ص 1.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

حقّ لهم وأنّ ما تحت سيطرتهم وحكمهم هو ملك صِرف لهم، بينما يكون الأمر مع الحكم الدستوري أو النظام الولايتي: «هو عبارة عن الولاية على أداء وظيفة حفظ النظام والبلاد، لا ملكهما، وأمانة نوعيّة في استعمال قوى المملكة التي هي قوى النوع في سبيل هذه الأهداف، لا في إشباع شهواتهم، ومن هنا تكون سعة استيلاء السلطان محدودة بمقدار ولايته، كما أنّ تصرّفه ـ سواء كان بالحقّ أو بالغصب ـ سيكون مشروطاً بعدم تجاوزه لهذا الحدّ...»[1].

العلاقة بين تشيّع النائيني ودفاعه عن الحركة الدستوريّة

يرى العلّامة النائيني ـ وهو رأي الشيعة الاثني عشريّة بصورة عامّة أيضاً ـ أنّ سلطنة غير المعصوم هي سلطة غصبيّة، وأنّ حقّ الحكومة محصور في المعصوم(ع) وخلفائه فقط. وفي الظروف التي يكون فيها إمام العصر (ع) غائباً عن الأنظار، والحكومة واقعة في أيدي الحكّام بصورة غصبيّة، فيجب عدم السماح لهؤلاء الحكّام بارتكاب أعمال ظالمة تضاف إلى استمرار حكومتهم الغصبيّة.

ويذكر النائيني أنّه في إحدى الليالي رأى في عالم الرؤيا أنّه ذهب عند المرحوم آية الله الحاج الميرزا حسين الطهراني قدس سره، وضمن طرحه لبعض الاستفسارات التي كان الميرزا يجيب عنها نقلاً عن اللسان المبارك لوليّ العصر أرواحنا فداه، طلب منه معرفة رأي إمام العصر (ع) حول قضيّة الحركة الدستوريّة، فأجاب عجّل الله فرجه: إنّ مثل الحكم الدستوري مثل عبدٍ أسود ويده ملوّثة، ويجبرونه على غسل يده...[2]. ويقول النائيني في تفسير هذه الجملة إنّ سواد

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

العبد إشارة إلى غصبيّة حكومة مَن يتصدّى للحكم، وتلوّث اليد إشارة إلى غصب آخر إضافي، وبما أنّ الحكم الدستوري مزيل للغصبيّة الزائدة شبّهه إمام العصر (ع) بغسل اليد الغاصبة للحكّام[1].

إذن، فحكومة السلاطين غصبيّة من الأساس، بدأت من عصر معاوية واستمرّت مدّة طويلة حتّى زمان النائيني. والآن وقد تأكّدنا من غصبيّة حكومة سلاطين القاجار، فاللازم التفكير في طريقة تمنع ظلمهم وإجحافهم بحقّ جماهير الشعب؛ لأنّ الظلم والتعدّي على الرعيّة ـ الذي هو من مصاديق دولة «الاستعباد» و«الاستبداد»، كما أنّ بعده عن دولة (الشورى) محرز ومسلّم ـ هو أحد الاغتصابات الثانويّة. ولو أجبرتنا الحاجة إلى حفظ النظام في المجتمع على الخضوع إلى الحكومة الغصبيّة من باب الاضطرار والعجز عن البديل، فلا دليل على التسليم بعدوان الحاكمين وظلمهم. وعلى هذا الأساس، يرى النائيني جواز الدفاع عن الحكومة الدستوريّة؛ لأنّ ذلك يسدّ الطريق أمام الظلم المضاعف.

يرى النائيني أنّ الحكومة الدستوريّة هي الأُخرى لا تخرج عن دائرة الحكومات الغصبيّة؛ لأنّ ولايتها وحكومتها في يد غير المعصوم، إلّا أنّه يرجّح طاعة الحكومة الدستوريّة على طاعة الحكومة الاستبداديّة. ففي هذا النظام السياسيّ لا تظلم «الرعيّة» على أقلّ التقادير، كما أنّه يرى أنّ تقييد حدود السلطة هو من «ضروريّات الإسلام» و «من أهمّ تكاليف نوع المسلمين، ومن أعظم نواميس الدين المبين»، ويضيف: ففي حالة كون السلطة غصبيّة والعدوان

(1) المصدر نفسه، ص 49.

أمراً عاديّاً مباحاً «كما هو الحال في إيران اليوم» (في زمان النائيني)؛ يكون دفع العدوان من «ضروريّات المذهب»[1].

مفهوم النائيني عن الحرّيّة

يختلف مفهوم النائيني عن معنى الحرّيّة والمساواة عن التصوّر اللِّيبراليّ لهذين المفهومين.

ويمكن بصورة عامّة بيان ما كتبه الغربيّون أو قالوه في هذا المجال بكلام بسيط وواضح. فالحرّيّة في المنظور الغربي ذات مفهوم أوسع وأشمل إلى حدٍّ كبير من ذلك المفهوم الذي كان النائيني يقصده باعتباره عالماً شيعيّاً، كما إنّ المساواة لديهم كذلك تغطّي ميداناً أكثر سعة بكثير ممّا لديه. وفي موضع من كتابه يرى أنّ انتشار الإسلام في صدر الدعوة وخلال مدّة تقلّ عن نصف قرن هو ثمرة «اتّصاف الخلافة الإسلاميّة بالعدالة والشورى، وحرّيّة أفراد المجتمع الإسلامي ومساواتهم مع أشخاص الخلفاء وبطانتهم في الحقوق والأحكام»[2]، وفي موضع آخر يذكر طريقاً لمنع انحراف «السلطنة الولايتيّة الحقّة» إلى النظام الاستبدادي هو الوقاية من ذلك عن طريق «المبدأين الطيّبين والطاهرين: الحرّيّة ومساواة أفراد الأُمّة مع مقام الخلافة السامي»[3].

ومن هذا، يتّضح أنّ النائيني كان يقصد من استخدامه لمفهومي الحرّيّة والمساواة ـ اللذين يحملان مضامين فلسفيّة عميقة في الثقافة

---

(1) المصدر نفسه؛ وانظر الشيخ إسماعيل المحلّاتي، اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة، مطبعة المظفّري، بندر بوشهر، 1328 هـ، ص 32 ـ 33.

(2) النائيني، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 55؛ وكذلك المحلّاتي، ص 24 ـ 29.

السياسيّة الغربيّة ـ مجرّد مساواة الناس مع حكّامهم، وأنّه في الأساس كان يعتبرهما أداتين لتقييد سلطة الملك المستبدّ وتحديد سلطاته.

وإنّ أقصى ما يهدف إليه النائيني هو الوقوف بوجه أعمال الشاه الاستبداديّة، ويرى أنّ احترام وتطبيق هذين المبدأين هو أحد الأساليب العمليّة للوصول إلى ذلك الهدف، ونعتقد أنّه لم يكن يقصد شيئاً أبعد من ذلك.

لقد أدخل النائيني المفاهيم الأساسيّة للفكر السياسيّ الغربي في منظومته الفكريّة الخاصّة، ثمّ أسقط عليها ظلالاً دينيّة مستعيناً بمعلوماته المسبقة عن القرآن والتاريخ والسيرة النبويّة والعلويّة. إنّه لم يكن يرى الحرّيّة والمساواة مفاهيم أجنبيّة عن الشريعة، بل الروح السياسيّة للشريعة تتجلّى في إطار هذين المفهومين.

كان النائيني يفهم الحرّيّة فهماً دينيّاً بالتحديد، فلم يرد منها شيئاً غير التحرّر من قيود العبوديّة للجبّارين، وغير مساواة الناس مع الحكّام. وبهذا الاتّجاه يستدلّ على أنّ المفاهيم المذكورة قد انتقلت إلى الغرب عن طريق العالم الإسلامي، وبسبب عدم اهتمام العلماء بالسياسة، اضطرّ الإيرانيّون في فترة الحركة الدستوريّة أن يتعلّموها عن طريق الثقافة الغربيّة. وفي الحقيقة هم تعلّموا مبادئ كانت موجودة في صلب الشريعة الإسلاميّة؛ لكنّهم لم يأخذوها من طريق التفكّر والتعمّق في هذه الشريعة، بل من مجرىً آخر.

وبصرف النظر عن الاختلاف الماهوي بين الإسلام والمسيحيّة؛ وكذلك وجود العديد من المبادئ الاجتماعيّة والسياسيّة في الإسلام التي تمّ بيانها وشرحها وتدوينها بشكل منسجم في إطار القرآن والأحاديث وتاريخ صدر الإسلام؛ ودون الالتفات إلى حقيقة أنّ الإسلام في سنوات حياته الأُولى في عصر الرسول (ص) والإمام

عليّ (ع) قد شكّل نظامه السياسيّ الذي جسّد وبلور العديد من جوانبه النظريّة في الأبعاد الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة على أرض الواقع في المجتمع؛ وكذلك ملاحظة عدم تبلور الأحكام المسيحيّة في بعدها السياسيّ العملي ضمن قواعد وأُصول واضحة، خلافاً لما هو الحال في الجانب الإسلامي؛ نطرح هذا السؤال: هل يصحّ القول إنّ جوهر الحرّيّة في الغرب، كان قائماً على أساس ديني؟ وإذا كانوا قد أخذوا ذلك من العالم الإسلامي، فهل استخدموه لتقديم نموذج لسياسة عمليّة قائمة على أُسس دينيّة؟ أم أنّ ماهيّة الحرّيّة في الغرب تتفاوت تفاوتاً أساسيّاً مع ما كان النائيني يفكّر فيه؟

لا شكّ في أنّ الشريعة الإسلاميّة قد تطرّقت إلى العديد من جوانب الحياة الاجتماعيّة، كما لا شكّ أيضاً في وجود الكثير من الآيات والشواهد التاريخيّة الداعية إلى تكريم الإنسان وصون حرمته وشأنه باعتبار سجود الملائكة له[1]، ولا يشكّك أحد في إمكانيّة القيام بما قام به النائيني في تفسيره الدينيّ للنظام الدستوري ووضعه على طاولة اختبار المعايير الدينيّة، إلّا أنّ الحقيقة تكمن في أنّ جوهر الحرّيّة في الغرب يباين من الأساس المنظور الدينيّ لها. فالحرّيّة في الغرب ـ بغضّ النظر عن بعدها الاقتصادي ـ تمتّد جذورها في أبعادها الفلسفيّة إلى الفلسفة الإنسانيّة (Humanism)[2]، تلك الفلسفة التي تقول إنّ مصدر السلطة هو جماهير الشعب، فيجب الاعتماد على العقل البشريّ في عمليّة التشريع لكفايته فيها، وعدم

(1) ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ سورة البقرة: الآية 34.

(2) الفلسفة الإنسانيّة: فلسفة تؤكّد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات من طريق العقل. وكثيراً ما ترفض الإيمان بأيّ قوّة خارقة للطبيعة. المترجم

السماح للدين بالتدخّل في الأُمور السياسيّة بأيّ وجهٍ من الوجوه. إنّ النظرة الغربيّة تقول بعدم وجود أيّ شيء مقدّس ثابت لا يتغيّر اجتماعيّاً، وعدم وجود أيّ قانون دائم، فالإنسان يستطيع إذا استعان بعقله تشخيص ما هو خيرٌ له وفي مصلحته، وبالتالي يحقّ له اتّخاذ الخطوات والإجراءات اللازمة لتدوين القانون الذي يضمن تحسين ظروف معيشته.

كان المفكّرون والفلاسفة الغربيّون في عصر النهضة يطالبون بإلغاء تدخّل رجال الدين في الأُمور السياسيّة ردّاً على سيطرة رجال الكنيسة على جميع نواحي حياة الناس طوال ألف عام، فطالبوا بالفصل التامّ بين الدين والسياسة وتحديد ميدان عمل كلّ منهما، فوضعوا مسؤوليّة كتابة القوانين السياسيّة الاجتماعيّة على عاتق علماء القوم، بينما وضعوا مسؤوليّة أداء الفرائض والمراسيم الدينيّة على عاتق رجال الدين، متّخذين موقف الحياد اتجاه جميع الأديان على اختلافها.

كان هؤلاء يعارضون اتّخاذ دينٍ رسميّ للدولة، فهم يقرّون بحقّ جميع الأديان والفرق والجماعات السياسيّة في العمل بحرّيّة، ولم يكن التطابق مع الشريعة أو عدمه معياراً في عمليّة تقنين القوانين، إذ الحكومة في جميع جوانبها ذات بُعد دنيويّ فقط من وجهة نظرهم.

وما ذكرناه لا يصلح دليلاً للاعتقاد بأنّ الغربيّين كانوا يعملون ضدّ الدين، فتجاهل الدين من الأُمور المستحيلة. بل يجب القول إنّ هؤلاء اختاروا المصلحة الآنيّة دون مراعاة تطابقها أو عدم تطابقها مع المبادئ الدينيّة، ولهذا السبب قلنا إنّ فلاسفة الغرب لم يكونوا يؤمنون بوجود قانون ثابت مقدّس لا يتغيّر، إذ مضافاً إلى اعتقادهم نسبيّة الإدراك البشريّ ـ بل الإدراك الدينيّ ـ كانوا يعتبرون شأن الدين أسمى من الكثير من ألاعيب السياسة، ففصلوا بين منطقتَي نفوذ الدين

والسياسة، وجعلوا الدين محصوراً في الأُمور الأخلاقيّة. وبناءً على ذلك، إذا اقتضت المصلحة لجوء السياسيّين إلى الحيلة والكذب والمكر والنفاق ورأوا أنّ استمرار سلطتهم الدنيويّة يتوقّف على ذلك، فإنّ بوصلتهم تتّجه صوب مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة». أمّا في الجانب المقابل، فقد لخّصوا التعاليم الدينيّة والأخلاقيّة وقصروها على الساحة الفرديّة، حيث يراعونها في علاقة الفرد مع الله.

إذن، فأساس الدعوة إلى الحرّيّة في الغرب يتلخّص في نفي تدخّل الدين في شؤون الدولة، كما أنّ الأنظمة التي قامت هناك كانت أنظمة غير دينيّة، وهذا بالتأكيد لا يعني أنّها كانت معادية للدين.

أمّا الشيخ النائيني، ونظراً لما عنده من مبادئ فكريّة، فقد صبّ مفهوم الحرّيّة لدى الغرب في منظومته العقائديّة، ثمّ قدّم تفسيراً دينيّاً له. وإنّ ماهيّة الحرّيّة التي كان يعنيها تختلف اختلافاً جذريّاً عن تلك التي كانت موجودة في الغرب، فهو يرى الحرّيّة أكثر ما يراها في ميدان العمل السياسيّ ومن باب تقييد الاستبداد: «فثبت أنّ حقيقة تبديل طريقة الحكم الغاصبة الجائرة هو الحرّيّة من هذا الأسر والاسترقاق، وإنّ جميع النزاعات والصراعات الواقعة بين أيّ شعب وحكومته التملّكيّة، سيكون حول هذا المطلب؛ لا لرفع اليد عن أحكام الدين ومقتضيات المذهب. إنّ هدف أيّ شعب ـ سواء كان متديّناً بدين وملتزماً بشريعة، أو ملحداً منكراً لوجود صانع للعالم ـ هو التخلّص من هذه العبوديّة واستنقاذ رقاب أبنائه من هذا الأسر، لا الخروج من ربقة عبوديّة الله جلّت آلاؤه والتخلّي عن الالتزام بأحكام الشريعة والكتاب الذي يؤمن به...»[1].

---

(1) النائيني، ص 64.

إذن، فمراد النائيني من مفهوم الحرّيّة يختلف اختلافاً جذرّيّاً عما كان يفكّر به الغرب، إذ إنّه يرى أنّ محاربة سلاطين الجور والحكّام الظالمين هو الحرّيّة بعينها[1]، لقد كان يرى أنّ «الخروج من ربقة العبوديّة الإلٰهيّة» ليس واحداً من لوازم الحرّيّة، بل لم يكن يرى لذلك علاقة أصلاً بالاستبداد أو الحركة الدستوريّة، بل إنّ ذلك من نتائج اختلاف المشارب الدينيّة فقط.

ولم يكن النائيني يهتمّ بعواقب الحرّيّة، بل كان يبحث عن مراده ومفهومه الخاصّ منها.

وهنا لا بدّ من التوقّف وملاحظة أنّه مع أنّ ظهور كلمة (الحرّيّة) في منظومة النائيني الفكريّة تشبه (الحرّيّة) في الغرب من الناحية الشكليّة، إلّا أنّها تختلف عنها في الماهيّة، فظهورها لديه في الظاهر والباطن مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يحمله من ماضٍ فكريّ قائم على التشيّع والفهم الخاصّ للشريعة الذي يؤمن بحرّيّة الإنسان.

ومن هنا، إذا أردنا معرفة تصور النائيني عن الحرّيّة وكيفيّة ظهورها لديه، فيجب علينا الالتفات إلى مقوّماته الفكريّة الأُخرى، مع التذكير بأنّ للمفردات معناها الخاصّ بها في إطار تفكير كلّ فرد يختلف عن معناها لدى فرد آخر، وأنّ أيّ فرد له تفسيره الخاصّ لهذه المفردة الذي يعتمد على افتراضاته وأوهامه ومعلوماته السابقة، ولهذا يكون استخدامها نسبيّاً لا مطلقاً.

فإذا قال النائيني إنّ مفهوم الحرّيّة موجود في باطن الشريعة الإسلاميّة، وأنّه قد ذهب من هناك إلى الغرب، ثمّ عاد إلى العالم

---

(1) كان النائيني يرى أنّ ما كان يطرح حول الحركة الدستوريّة من منطلق أخلاقي خارجٌ عن إطار البحث حول مبدأ الاستبداد والحكم الدستوري. انظر: المصدر نفسه، ص 37.

الإسلامي، فإنّه كان يقصد من ذلك بالقطع واليقين مقاومة الظلم وتحديد سلطة الملوك. وبعبارة أُخرى: كان يقدّم تفسيراً جديداً للشريعة وأحكامها السياسيّة.

إنّنا نجهل ما إذا كان النائيني قادراً على تبيين وتحليل حقيقة الدعوة إلى الحرّيّة في الغرب، لكنّنا نعلم تماماً أنّه كان يحاول البحث عن حلٍّ دينيّ للتغلّب على تناقضات الشعب مع السلطان من خلال استخدام مفردة الحرّيّة والدفاع عنها، وكان يرى إمكانيّة صيانة القيمة والكرامة الإنسانيّة في إطار حفظ وإجراء الأُصول والمبادئ السياسيّة للشريعة.

التفسير الدينيّ للمساواة

يتفاوت مفهوم النائيني عن المساواة أيضاً مع المفهوم الرائج والشائع في الغرب. فهو يرى أنّ أفراد البشر متساوون أمام القانون، وعلى الجميع الخضوع للقانون، ولا فرق بين أحدٍ وآخر في هذا المجال.

أمّا في الغرب، فإنّ مبدأ المساواة ينشأ في الواقع من فلسفة الحقوق الطبيعيّة[1]. وعلى أساس هذا المبدأ يكون الناس حين يولدون متساوين ومتكافئين بصورة طبيعيّة، ولا رجحان ولا فضل لأحدهم على الآخر من الناحية الحقوقيّة. ويستخرج فلاسفة الغرب مبنى استدلالاتهم حول تساوي جميع الناس من نفس العلوم الرائجة

---

(1) انظر في هذا المجال:

Otto Von Gierke, Natural Law and the Theory 1500 - 1800, (Cambridge 1934); D. C. Ritchie, Natural Rights, (Third Edition, London, 1916).

التي اكتشفتها عقولهم، ولا علاقة لاستنتاجاتهم بأيّ حالٍ من الأحوال بالجذور الدينيّة أو ما وراء الطبيعيّة. وبتعبير آخر: إنّ هؤلاء لم يصلوا إلى ضرورة مساواة الناس من الأدلة الدينيّة، بل كان ذلك نتيجة التعامل الفعّال للعقل البشريّ مع بيئته المحيطة به، مضافاً إلى ما تلقّوه من عون قدّمته تجارب الدول السابقة كالدولة الدينية الممتدّة لألف عام.

وكما كان الحال مع الحرّيّة عندما لم يؤمنوا بأيّ أصلٍ مقدّس أو قطعي أو جامد، حدث الشيء نفسه مع المساواة، فأنكروا مبدأ تفوّق بعض الناس على بعضهم الآخر بسبب اتّصافهم بصفات روحانيّة خاصّة أو بسبب تمتّعهم بقداسة معنويّة. وكانوا يعتقدون أنّ أيّ عقيدة في نفسها لن تكون سبباً لتفوّق إنسان على إنسان آخر، وأنّ جميع أبناء البشر متساوون بصورة طبيعيّة بعضهم مع البعض الآخر بصرف النظر عن الشغل، والحرفة، أو السنّ، أو الموقع الطبقي، أو الاجتماعي، أو السياسيّ، أو الديني، ولا رجحان لأحدهم على آخر بأيّ شكل.

وخلافاً لفلاسفة الغرب، منح النائيني المساواة بعداً دينيّاً، فبدلاً من أن يبحث عن منشأ لها في الحقوق الطبيعيّة، بحث عنه في مباني الشريعة. يقول: «إنّ قانون المساواة من أشرف القوانين المباركة المأخوذة من السياسات الإسلاميّة، وهو أساس العدالة وركيزتها وروح جميع القوانين»[1]. ويفسّر ذلك فيقول: «إنّ أيّ حكم لأيّ موضوع وعنوان إذا أصبح قانوناً عامّاً، يجب عند النفاذ تطبيقه على مصاديقه وأفراده بالسويّة دون تمييز...»[2]. كان النائيني يضع نتائج

(1) النائيني، ص 69.

(2) المصدر نفسه.

تطبيق مبدأ المساواة نصب عينيه، ومبناه الوحيد في ذلك هو تكافؤ جميع بني البشر أمام القوانين الشرعيّة والعرفيّة.

لا شكّ في أنّ الدين لم يكن له أيّ دور في الأُمور التنفيذيّة والسياسيّة في العالم الغربي بعد قيام الأنظمة اللادينيّة. وإذا كانت مساواة الناس في الحقوق مطروحة هناك، فإنّ معيارها هو فلسفة الحقوق الطبيعيّة التي كانت ترى أنّ الجميع ـ بمن فيهم الناس المتدينون ـ مشمولون بهذه القاعدة، بل إنّ العلماء أنفسهم ـ وهم الذين ينفّذون أحكام الشرع ـ لا يختلفون عن بقيّة أبناء الشعب في هذا المجال.

وهذا يعني أنّ تطبيق الأحكام الدينيّة لم يكن بأيّ وجهٍ من الوجوه هدفاً لعلماء الغرب، وأنّهم ينظرون إلى أتباع مختلف الأديان بمنظار واحد، ويرفضون أدنى تمييز في تطبيق مبدأ المساواة بسبب عقائد الأفراد، فالجميع تابعون لقانون خاصّ كتبته أيدي بشر مثلهم.

يثبت النائيني وجوب وجود مبدأ المساواة في علمَي الفقه والأُصول، وعندما يتحدّث عن المساواة أمام القانون، فإنّ مقصوده هو قانون الشرع وقانون العرف معاً: «مثلاً لو كان المدّعى عليه بائساً أو نبيلاً، جاهلاً أو عالماً، كافراً أو مسلماً، فيجب مثوله أمام المحكمة. والقاتل، والسارق، والزاني، وشارب الخمر، والراشي، والمرتشي، والجائر في حكمه، ومغتصب المنصب، وغاصب الأوقاف العامّة والخاصّة وأموال الأيتام وغير الأيتام، والمفسد، والمرتدّ، وأشباه ذلك كائناً من كان، فيجب تنفيذ الحكم الشرعي الصادر بحقّه من حاكم الشرع النافذ الحكومة، وهذا الحكم غير قابل للتعطيل...»[1].

(1) المصدر نفسه، ص 69.

وجميع الموارد التي يشير إليها النائيني تندرج في إطار المباحث الفقهيّة وتطبيق الأُصول الشرعيّة في باب القضاء. فهو في الواقع يؤكّد:

أوّلاً: على قدسيّة وثبات الأحكام الشرعيّة.

وثانياً: يتّخذ القضاء الإسلامي وأحكامه معياراً في ميدان التطبيق، ولهذا يرفض تكافؤ الأديان.

وثالثاً: لمّا كان الذي يقع على عاتقه تطبيق أحكام الشريعة هم المجتهدون، فقد أعطى للقوانين أساساً دينيّاً، وأعطاهم صلاحيّة إعلان إسلاميّة هذه القوانين.

أمّا في الغرب، فلم يروا ضرورة لتطبيق القوانين الدينيّة؛ لأنّهم افترضوا أنّ مجرّد تطبيق الأحكام الدينيّة هو دليل على عدم المساواة، مستدلّين بأنّ في حالة تطبيق هذه القوانين سيجري التأكيد على اتّخاذ أحد الأديان ديناً رسميّاً للدولة من جهة، وأنّ أتباع باقي الأديان سيكونون مضطرّين حينئذٍ للخضوع لأحكام هذا الدين الرسميّ من جهة ثانية؛ في حين أنّ جوهر التقنين البشريّ يستقرّ على محور عدم الالتفات إلى العقائد والمسالك، كما أنّ القوانين تستمدّ مشروعيّتها من البرلمان الذين يضمّ ممثّلي غالبيّة الشعب، وليس من علماء الدين.

إذن، وخلافاً للغربيّين الذين لا يدّعون قدسيّة القوانين، سار النائيني في مسير معاكس، فأعطى للمساواة صبغة دينيّة أيضاً.

يقول الغربيّون إنّ الحقيقة ليست عند شخص بعينه، فكلّ إنسان بدوره لديه شيء منها ومقدار، وأنّ مجموع الناس هم الذين يستطيعون تشخيص خيرهم وصلاحهم. ولمّا انعدم وجود أيّ قانون

مقدّس ومبدأ لا يتغيّر على الأرض، فالناس يستطيعون وفق مقتضيات زمانهم وما تمليه عليهم مصالحهم الآنيّة أن ينظّموا قانوناً خاصّاً.

بينما يعتقد النائيني بوجود الحقيقة الخالدة والأُصول التي لا تتغيّر، كما يرى إمكانيّة تحقّق المساواة في حالة تطبيق هذه الأُصول. والذي يقصده من المساواة هي تلك التي يقرّها الشرع والعرف معاً. إنّ الذي يصدر الحكم هو «حاكم الشرع نافذ الحكومة»، وإنّ الأحكام الشرعيّة التي هي بمثابة حكم الله «غير قابلة للتعطيل» في أيّ ظرف من الظروف.

تمايز عمليّتي التقنين في ساحتَي الشرع والعرف

يرى النائيني أنّ السبب في الاختلاف بين النظامين السياسيّين الغربي والإسلامي ينشأ من «عدم انطباق قوانينهم التفصيليّة على أحكام الشرع، لا من التزامهم بالعدالة والمساواة في إجراء تلك القوانين»[1]؛ في حين يجب الالتفات إلى أنّهم يرون عدم الانطباق هذا مع أحكام الشريعة هو جوهر المساواة، وأنّ مراعاة القوانين العرفيّة وتساوي الناس أمامها هي المساواة الحقيقيّة، وهذا بالضبط هو السبب في وجود الاختلافات الأساسيّة بين اتّجاهاتهم ومواقفهم السياسيّة مع الأنظمة الدينيّة.

وعند ردّه على شبهات المعارضين الذين يرون أنّ تطبيق مبدأ المساواة يعدّ مخالفة للشرع وتعطيلاً لأحكامه، يميّز النائيني بين قوانين الشرع والعرف، فيقول إنّ تكافؤ الناس بعضهم مع بعضهم الآخر هو تكافؤ من جهة قانون العرف.

(1) المصدر نفسه، ص 70.

وهو في هذا التقسيم يسعى إلى حفظ قدسيّة قوانين الشرع؛ لأنّ قضية المساواة الشرعيّة ترتبط بتطبيق قوانين الشرع على الجميع، ومسؤوليّتهم أمام الشرع عند تعطيلها، ولا مجال لأيّ استثناء في ذلك.

ومن جهة أُخرى لا يشكّل تطبيق المساواة في ساحة العرف تعطيلاً للشرع، فلا تلغى الحدود والديات على سبيل المثال بأيّ وجهٍ من الوجوه، أي إنّ مجال عمل كلّ منهما مستقلّ عن الآخر. فالشرع يغطّي مساحة الأُمور الدينيّة، وقوانين العرف تتكفّل تقييد سلوك المسؤولين والحكّام.

«ومع اتّضاح أنّ فلسفة كتابة الدستور تنحصر في تقييد سلوك المسؤولين، وتحديد سلطتهم، وتعيين واجباتهم، وتشخيص الوظائف النوعيّة التي يلزم تطبيقها عن ما عداها. أمّا القوانين التفصيليّة فتتكفّل بها: إمّا السياسات العرفيّة الموضوعة لحفظ النظام، أو الأحكام الشرعيّة المشتركة بين الجميع وغير الخاصّة بأصناف معيّنة...»[1].

إذن، فالنائيني يرى وجود نوعين من القانون: شرعي وعرفي. وحدود كلّ واحد من هذين النوعين معزول عن الآخر. والمستهدف من باب لزوم إطاعة القوانين العرفيّة هو مبدأ حفظ النظام الذي يُقصد به صيانة حدود البلاد الإسلاميّة والوقوف بوجه العدوان الأجنبي. وهذا المبدأ كان معروفاً في الفلسفة السياسيّة الإيرانيّة، على الأقلّ منذ عصر السلاجقة حتّى الآن، وكان يعبّر عنه بـ «حفظ بيضة الإسلام». فالهدف الأوّل هو حفظ دار الإسلام، ويجب إطاعة كلّ القرارات التي تتّخذ بهذا الاتّجاه. وهذا ما كان النائيني يراه

(1) المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

واحداً من أدلّة ترجيح الدولة الدستوريّة على الاستبداد؛ لأنّ دار الإسلام تبقى مصونة من عدوان الأجانب في ظلّ هذا النظام السياسي. وتكمن علّة ذلك في القاعدة النظريّة التي تقول إنّ الاستبداد الداخليّ هو سبب سيطرة الاستعمار الخارجي. وعلى هذا، فإنّ إنهاء هذا الاستبداد، يؤدّي إلى حفظ النظام. ومن طرق السيطرة على الاستبداد تطبيق المساواة في القوانين العرفيّة ما يؤدّي إلى تحديد سلطة الحكّام الذين سيصبحون من الناحية القانونيّة في مصاف المواطنين والناس العاديّين. إذن، تتضمّن القوانين العرفيّة حقوقاً متساوية بين أفراد الشعب من جهة، وبين الحكّام والشعب من جهةٍ أُخرى، وكلّ ذلك من أجل تحقيق مبدأ حفظ النظام.

يرى النائيني أنّ تطبيق مبدأ المساواة لا يؤدّي إلى تعطيل القوانين الشرعيّة. وإنّ هذا المبدأ «لا دخل له ولا صلة بالتكاليف التعبّديّة والتوصّليّة، وأحكام المعاملات والمناكحات، وسائر أبواب العقود، والإيقاعات، والمواريث، والقصاص، والديات، ونحو ذلك ممّا يكون المرجع فيه هو الرسائل العمليّة وفتاوى المجتهدين، والتي يكون التقيّد والعمل بها مرهوناً بتديّن المسلمين وخارجاً عن وظائف الحاكمين ونوّاب الشعب»[1].

وعلى هذا الرأي، فلا تتعطّل أحكام القضاء ولا سائر الأُصول الشرعيّة، كما أنّ المحاكمات غير مشمولة بقانون المساواة، ففي هذا الباب يجب الرجوع إلى المجتهدين نافذي الحكومة، فما يرتئيه المجتهد مهما كان يجب «تنفيذه بلا تردّد».

وبهذا التقسيم يكون النائيني قد ردّ على معارضيه القائلين بأنّ مبدأ المساواة يتناقض مع تطبيق الأحكام الشرعيّة. فهو لا يرى تناقضاً مثلاً

---

(1) المصدر نفسه.

بين مبدأ المساواة وبين تنفيذ حكم الإعدام على المرتدّ الملّي.

والواقع أنّ القوانين الغربيّة ـ وهي التي تضع حرّيّة الإنسان نصب أعينها ـ لا تقبل مثل هذا الشيء؛ لأنّه يتناقض جذريّاً مع فلسفتهم السياسيّة القائمة على حرّيّة العقيدة والتعبير وما شابه ذلك.

إنّ الغربيّين يعتبرون الإنسان حرّاً في قبول أو رفض العقيدة، بل تتّسع هذه الحرّيّة لتشمل أحكام الدين. فتغيير الدين في نظر الإنسان الغربي أمرٌ اختياريّ، ويستطيع أيّ شخص تغيير عقيدته الدينيّة أيضاً.

بينما كان جوهر تفكير النائيني مغايراً لهذا المبدأ، فهو يرى أنّ تطبيق الأحكام الشرعيّة غير خاضعٍ لقوانين الحرّيّة والمساواة، بل إنّ صلاحيّة هذين القانونين تنحصر في ساحة الأُمور العرفيّة، وبالذات مساواة الشعب مع الحاكمين في الحقوق مع الحفاظ على سلامة ساحة الشرع.

وعلى هذا، فإنّ المساواة في ساحة الشرع تعني في نظر النائيني تطبيق الأحكام الشرعيّة على جميع الناس بغضّ النظر عن موقعهم ومكانتهم الاجتماعيّة، أمّا في ساحة العرف، فكان يرى عدم وجود أيّ فرق أو تمييز بين الشعب والمسؤولين في الحقوق.

الدفاع عن التقنين البشريّ استناداً إلى مفهوم مقدّمة الواجب

عندما طرحت مسألة تدوين القوانين بواسطة ممثّلي الشعب، اعتُبِر ذلك منافياً للشرع وقالوا: إنّ هذا العمل هو إقرار لقانون في مقابل القوانين الإلٰهية، وبالتالي فهو بدعة.

ولم يرَ النائيني تدوين القوانين بواسطة غير المجتهدين بدعة، فالبدعة في نظره يتوقّف تحقّقها على شروط، هي «أن يطرح غير

المجعول الشرعي ـ سواء كان حكماً جزئيّاً شخصيّاً، أو عنواناً عامّاً، أو كرّاساً للدستور العام، أو أيّ شيء آخر ـ ويذاع ويفرض ويُلتزَم به بعنوان أنّه مجعول شرعي وحكم إلهي عزّ اسمه. وإلّا فمع عدم الاقتران بالعنوان المذكور، لا يكون أيّ نوع من الإلزام والالتزام بدعةً ولا تشريعاً...»[1].

إذن، فالبدعة لا يصدق تحقّقها إلّا عندما يطرح أحد الأحكام غير الإسلاميّة باعتبارها حكماً شرعيّاً، وإلزام الناس بإطاعتها باعتبارها من أحكام الله. وفي غير هذه الحالة عندما يكون معلوماً أنّ القوانين المذكورة هي ثمرة تفكير العقل البشري، حتّى لو أُجبر الناس على الالتزام بها، فلا تكون تلك القوانين بدعة.

ويقوم أحد استدلالات النائيني للدفاع عن القوانين على القاعدة الأُصوليّة القائلة إنّ مقدّمة الواجب واجبة. أي أنّ الوصول إلى ذي المقدّمة يحتاج إلى مقدّمة أو مقدّمات، فإذا كان ذو المقدّمة واجباً، فإنّ مقدّمته واجبة أيضاً.

وهذا الاستدلال من استدلالات الأُصوليّين في مواجهة الأخباريّين، ومضمونه أنّ المقدّمة في الأساس هي الشرط السابق لأيّ عمل، وبعض هذه الأعمال أكّدت الشريعة عليها وطالبت بتنفيذها، وتطبيق هذه المجموعة من الأعمال يتوقّف على رعاية مقدّمات، مثل توقّف أداء فريضة الصلاة على مقدّمات منها الوضوء.

إلّا أنه يوجد نوع آخر من المقدّمات يختلف عن المورد الذي ذكرناه، ولم يتعلّق بها حكمٌ صريح بالوجوب من ناحية الشرع، لكن إذا افترضنا ترتّب عمل واجب آخر عليها، فإنّ هذه المقدّمة سوف تصبح واجبة تلقائيّاً. مثلاً إنّ السبق والرماية بشكليهما المعتادين

---

(1) المصدر نفسه، ص 74.

يعدّان أعمالاً مجازة، بل وردت التوصية بهما، فالآن إذا لم يمارسهما أحد من الناس لم يخالف حكماً واجباً، لكن لو وجب الجهاد على المسلمين، فإنّ السبق والرماية اللذان هما من مقدّمات الجهاد يصبحان واجبين.

ويمكن أن نعتبر هذه القاعدة الأُصوليّة بمثابة مقدّمة لرفاه وأمن المسلمين، ما يجعل من تدوين الدستور واجباً. وبهذا الشكل يوفّر التقنين البشريّ مشروعيّة للحالات التي لا يتوفّر فيها جواز شرعيّ معيّن.

إنّ النائيني يستفيد بمهارة تامّة من هذا البحث الأُصولي لإثبات ضرورة تدوين الدستور. فهو يستدلّ بأنّه كما أنّ بعض الأُمور غير الواجبة تصبح لازمة التنفيذ وواجبة بسبب «النذر والعهد» أو «الاشتراط ضمن العقد»، «فكذلك لو توقّفت إقامة أحد الواجبات على غير واجب، فيحكم العقل لا محالة بأنّه سيصبح لازم العمل وفي عرض الواجب، حتّى لو قلنا بعدم اتّصاف مقدّمة الواجب بالوجوب الشرعي الاستقلالي؛ لأنّ الضرورة تقضي أنّ توقّف الواجب عليه عقلاً يوجب لزوم الإتيان به[1]، وهذا المقدار من لزوم المقدّمة متّفق عليه بين جميع العلماء وهو من الضروريّات»[2].

ثمّ يستنتج من ذلك أنّ تدوين «الدستور» الذي يتضمّن «تحديد سلطة» رجال الحكومة الظالمين وفقاً لمقتضيات الدين، هو أمر لازم وواجب، والهدف منه هو حفظ النظام وتقييد القدرة المستبدّة، وبما

---

(1) يشار إلى أنّه إذا كان أداء أحد الأعمال الواجبة مستلزماً لمقدّمات، فإنّ إتيان تلك المقدّمات يصبح واجباً، حتّى لو لم ينصّ الشرع على وجوب المقدّمات.

(2) المصدر نفسه، ص 74 ـ 75.

أنّ هذه الأهداف واجبة، إذن فمقدّمتها أيضاً ـ وهي ضرورة تدوين الدستور ـ واجبة.

ويصنّف النائيني الأشخاص الذين يرون أنّ تدوين الدستور بدعة في زمرة الأخباريّين؛ لأنّ الأخباريّين يعدّون حتّى كتابة الرسالة العمليّة في عصر الغيبة مواجهة مع النبوة، فهذه المجموعة من العلماء لا تقبل من الأساس إلّا ما ورد في الأحاديث، ولا تعتقد بحجّيّة العقل، وترفض أيّ دورٍ له في عمليّة الاجتهاد الفقهي، معتبرةً ذلك بدعة ومخالفة للإسلام.

متى تبرز الحاجة إلى تدوين القانون؟ يجيب النائيني عن هذا السؤال بطريقة بسيطة وواضحة، فيقول: إنّ حكومة المعصومين (ع) تضمن عدم استبداديّة النظام؛ لأنّ نفس العصمة ـ التي هي حمايةٌ من الله تعالى وحفظٌ عن ارتكاب الذنوب ـ تلعب دورها كآليّة تنفيذيّة. أمّا اليوم ونحن نعيش في عصر الغيبة، فإنّ تدوين القانون ضروريٌّ لتحديد السلطة. إنّ دور التقنين البشريّ في حفظ النظام وعدم تحوّله إلى نظام استبدادي يشبه دور «الرسائل العمليّة التقليديّة في أبواب العبادات والمعاملات ونحوهما»[1]، وهذا بالضبط هو ما نسمّيه بالدستور.

ويشير النائيني في سياق كلامه إلى مسألة الفصل بين السلطات التي هي أيضاً واحدة من مبادئ مقولة الحكم الدستوري؛ إذ يذكر شرطاً آخر غير الدستور لمنع انحراف النظام نحو الاستبداد وهو «أن تكون السلطة التنفيذيّة خاضعة لرقابة ومساءلة مجلس النوّاب، كما يكون النوّاب أيضاً خاضعين لرقابة أفراد الشعب ومساءلتهم»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

إذن فضرورة تدوين القانون لا يمكن إنكارها؛ لعدم توفّر طريق آخر غيرها للوقوف بوجه الاستبداد في زمان غيبة المعصوم (ع). والنضال ضدّ الاستبداد جزء من المبادئ الأساسيّة للمنظومة الفكريّة للنائيني، وهي بدورها أيضاً ذات علاقة بمسألة حفظ النظام.

إنّ همّ تطبيق الشريعة والرغبة في حفظ حدود البلاد الإسلاميّة يقعان في زمرة مقدّمات فكر النائيني، وهدفه من كلّ هذه المساعي هو منع الاستبداد؛ لأنّه يرى أنّ مجرّد وجود القوى الاستبداديّة هو من العوامل المخرّبة لدار الإسلام ومن أسباب العدوان الأجنبيّ على الثغور الإسلاميّة.

مجلس الشورى الوطني ووظيفة العلماء

يطرح النائيني أدلّته حول ضرورة تأسيس مجلس الشورى الوطني، وهي أدلّة تستند إلى رؤية سياسيّة خاصّة، ويشير إلى بعض من الأدلّة العقليّة والفقهيّة التي تدعم مثل هذه الضرورة.

وأوّل أدلّته العقليّة هي أنّه بما أنّ «السلطنة الإسلاميّة» «شورويّة»، وبما أنّ الناس يدفعون الضرائب إلى الدولة من أجل تحسين أوضاعهم العامّة؛ فلهم الحقّ في مراقبة أداء حكّامهم. كما أنّ وجوب النهي عن المنكر ومنع العدوان يوجبان العمل بأيّ وسيلة ممكنة[1]؛ ومسألة حقّ الشعب في انتخاب ومراقبة عمل الحكّام من جملة هذه الموارد الواجبة. وهذا التوجيه بالتأكيد يعني أن لا تناقض في وجود مجلس الشورى الوطني مع الشريعة.

أمّا استدلاله الثاني، فهو في الواقع ردّ على معارضي تأسيس المجلس. يقول هؤلاء: إنّ التدخّل في الأُمور المتعلّقة بالأُمّة هو من

(1) المصدر نفسه، ص 78 ـ 79.

جملة الواجبات الحسبيّة. والأُمور التي هي من قبيل رعاية الصغار والأيتام والإشراف على الأوقاف وأمثالها تقع على عاتق نائب المعصوم (ع)؛ ومن هنا، فإنّ حقّ التقنين في الأُمور المرتبطة بالأُمّة هو من اختصاص النوّاب العامّين والمجتهدين العدول، وتدخّل الناس في هذا المجال وانتخاب النوّاب هو تدخّل في غير محلّه وغصب لمقام المجتهدين.

يقول النائيني إنّه لا لزوم لتدخّل المجتهد شخصيّاً في تلك الأُمور، بل يكفي مجرّد منحه المشروعيّة لقوانين المجلس[1]. ومن جانب آخر، ولغرض ضمان صحّة قوانين المجلس ورعاية جميع جوانب الاحتياط يجب أن تنال القرارات المتّخذة في المجلس مصادقة المجتهدين عليها قبل انتقالها إلى مرحلة التنفيذ، أضف إلى ذلك أنّ النائيني يرى أنّ مهمّة تقييد سلطة السلطان واتّخاذ الإجراءات اللازمة الأُخرى «لا يمكن أداؤها إلّا في إطار هذه الأنظمة الدستوريّة المتعارف عليها بين الدول والقائمة على انتخاب الشعوب، لاشتراكها في الجوانب العامّة. أمّا من دون هذا العنوان ومن دون هذه الوسيلة الرسميّة في ظروفنا الحاليّة، فلا تكليف فقهاء عصر الغيبة بالرقابة ممكن، ولو فرضنا تكليفهم بها فلا نتيجة لذلك ولا أثر محتمل سوى الإهانة والنفي...»[2].

يشترط النائيني في من يتصدّى لعضويّة مجلس النوّاب المعرفة بالسياسة و «الاجتهاد في فنّ السياسة والقانون الدولي، والاطّلاع على تفاصيل وخفايا الحيل في العلاقات الدوليّة، والخبرة الكاملة بخصوصيّات الوظائف اللازمة، والاطّلاع على مقتضيات العصر»[3]،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

كما إنّ حصول المجلس على الدعم اللازم من الناحية العلميّة ستمكّنه من أداء وظائفه بمساعدة «فقاهة هيئة المجتهدين المنتخبين لتمحيص الآراء وتطبيقها على الشرعيّات»[1].

ومن آرائه أنّه يرى أنّ من واجبات النوّاب الالتفات إلى كيفيّة إقرار القوانين وجعلها منسجمة مع الشرع، وأن يعرفوا أياً من القوانين يمكن نسخها، وأيّاً منها دائمة.

الأحكام الأوّليّة والثانويّة وعلاقتهما بالتقنين البشري

يطرح النائيني ومَن يشاركه الرأي من العلماء هنا واحداً من المباحث الأساسيّة في علم الأُصول التي كان لها الأثر الكبير في إضفاء المشروعيّة على نظام الحكم الدستوري ووفّر الأرضيّة الفكريّة للدفاع عنه من جانب العلماء المناصرين للحركة الدستوريّة. وهذا المبحث الأُصولي هو تقسيم أحكام وقوانين الشرع إلى قسمين، هما: الأحكام الأوّليّة والأحكام الثانويّة.

يرى النائيني ـ وهو أحد المجتهدين الأُصوليّين ـ أنّ القوانين لا تعدو أحد قسمين: «أوّلهما تلك التي (بالضرورة)، أي التي ورد النصّ بها، وتكون وظيفتها العمليّة معيّنة بالخصوص وحكمها مذكور في الشريعة المطهّرة، وثانيهما تلك التي لم يرد النصّ بها، ووظيفتها غير معيّنة بسبب عدم اندراجها تحت ضابط خاصّ وميزان مخصوص، وهي موكولة إلى نظر وترجيح الوليّ النوعي»[2].

وعلى هذا، فإنّ الأحكام على قسمين، فهناك الأحكام التي ورد النصّ عليها في الشريعة، وهذه هي الأحكام الأوّليّة الواقعيّة، ويطلق

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

عليها أيضاً «الأحكام الشأنيّة»، وهي التي لا يطرأ عليها تغيير أو تبديل مهما مرّت الدهور عليها، ويكون القبول بها محصوراً بالتعبّد، ولا يجوز التشكيك في كيفيّتها أو عللها. إلّا أنه يوجد نوع آخر من الأحكام «تابع لمصالح ومقتضيات الأعصار والأمصار، فيقبل الاختلاف والتغيير باختلافها»[1].

وهذا النوع الثاني من الأحكام، أي الأحكام الثانويّة الظاهريّة هي أحكام فعليّة ومنجّزة، وهي قابلة للتغيير دون شكّ.

إنّ تشخيص أيٍّ من الأحكام هي أحكام أوّليّة يقع على عاتق المجتهدين، لكنّ «الموضوع واختلاف حال المكلّف وتشخيص الموضوعات يقع على أهل العرف لا العلماء. فالعلماء عليهم بيان الأحكام الكلّيّة، كما لو شخّص طبيبان عادلان حاذقان الحالة التي يجب على المريض فيها شرب الخمر، ففي هذه الصورة يجوز للمكلّف ارتكاب هذا العمل ويرتفع عنه عقابه. إذن فتشخيص صحّة حال المملكة من فساده الذي هو موضوع بحث المجلس يقع على عاتق الأطبّاء الحاذقين الذين هم النوّاب. فأيّ موضوع يتمّ تعيينه من خلال تشخيصهم سوف ينطبق الحكم الكلّي عليه، ولا يلزم في هذه الصورة الرجوع إلى رأي العلماء»[2].

ووفقاً لما سبق، فإنّ الأحكام الثانويّة تختصّ بالمسائل اليوميّة، وتشخيص موضوعاتها من مسؤوليّة أهل العرف. أمّا الأحكام الأوّليّة، فهي ثابتة لا تتغيّر، وتشخيصها يقع على عاتق المجتهدين، وهذا النوع من الأحكام في الأساس منصوص في الشرع.

---

(1) كسروى، تاريخ مشروطه، ص 327.

(2) المصدر نفسه، نقلاً عن الحاجّ ميرزا علي التبريزي ممثّل خراسان في الدورة الأولى من مجلس الشورى الوطني.

وقد استفاد العلماء الدستوريّون ـ ومن بينهم النائيني ـ من هذا البحث الأُصولي الذي يستند على أرضيّة قويّة ويعدّ من الأُسس النظريّة لفكر الشيعة الاجتهادي في إثبات ضرورة تأسيس المجلس التشريعي والحاجة إلى العمليّة التقنينيّة. وكان النائيني يعتقد مثل الحاجّ الميرزا علي التبريزي بأنّ مهمّة التدقيق في انسجام القوانين والأوامر مع الشرع تنحصر في المجتهدين فقط، أمّا في باب تشخيص الموضوعات، فلا ينحصر الأمر بالعلماء، بل يجب الاستعانة بالجميع[1].

وعلى ضوء هذا الاستدلال أيضاً يدافع النائيني عن مجلس الشورى معتبراً أنّ عمله ضمن مقولة الأحكام الثانويّة؛ إذ لا معنى للميول الشخصيّة أو المشاورات في موضوع الأحكام الأوّليّة.

لقد كان النائيني يستهدف من اعتماده على هذا البحث الأُصولي هدفين:

الأوّل: هو بيان عدم مغايرة ومباينة وجود مجلس الشورى الوطني للشرع.

والثاني: هو بيان أنّ دائرتَي عمل مقولتَي الشرع والعرف متمايزتان عن بعضهما.

كان البحث عن مقتضيات الزمان وكيف يجب التعامل مع الأُمور المستحدثة في الظروف الجديدة، وكيفيّة الوصول إلى أحكامها من المباحث الأساسيّة الرائجة بين العلماء منذ عصر الثورة الدستوريّة على الأقلّ. ولا شكّ في أنّنا نحتاج إلى قوانين تتناسب مع ظروف العصر بسبب تعقيد الأنظمة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة للمجتمعات المختلفة.

(1) النائيني، ص 98.

إنّ الظواهر الجديدة لا تتوقّف عند ظاهرة أو اثنتين، بل تمتدّ من اختراع المعامل والسيّارات إلى بناء المدن الكبيرة وانتشار الراديو والتلفاز والمطبوعات، إلى ظهور الأفكار والأنظمة الحديثة السياسيّة والاجتماعيّة و.... ونفس تشكيل مجلس النوّاب عن طريق الانتخابات الحرّة من قبل الشعب وتعقيد الأساليب القانونيّة السياسيّة يتطلّب تقديم الأجوبة المناسبة من العلماء.

إنّ البحث الأُصولي عن الأحكام الأوّليّة والأحكام الثانويّة كان في الواقع استجابة لمقتضيات الزمان، وأنّ أهل العرف يستطيعون عند البحث في باب الاضطرار ـ حتّى في المسائل التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بأحكام الشرع، كما في مسألة تجويز الخمر عند المرض ـ أن يكون لهم رأيهم الخاصّ، دون أن يكون للعلماء الحقّ في إبطال ذلك. وفي الواقع كان هذا واحداً من أقوى الحجج للدفاع عن الحركة الدستوريّة من منظور ديني.

والأكيد هو أنّ هدف النائيني من طرح مثل هذه المباحث هو حفظ بيضة الإسلام. فهو يرى أنّ الهدف الأوّل هو حفظ النظام ومنع العدوان الأجنبي على الأراضي الإسلاميّة، وتأسيس واستقرار النظام الدستوري يستمدّ معناه ومفهومه من هذه الجهة. إذن، كانت أقوى أُسس تفكير النائيني هو حفظ الإسلام، أمّا نظريّاته الأُخرى فقد جاءت لخدمتها.

مقبولة عمر بن حنظلة

تعتبر النتائج السياسيّة التي يستخلصها النائيني من مقبولة عمر بن حنظلة واحدة من أهمّ استدلالاته في باب مشروعيّة مجلس الشورى الوطني واتّباع رأي الأكثريّة.

وهذا الاستدلال أيضاً يطرح في سياق نظريّة حفظ النظام،

ويستشهد ضمنه بسنّة النبيّ (ص) في التشاور مع أصحابه في غزوة أُحد، وقبول الإمام عليّ (ع) للتحكيم في حرب صفّين على رغم ميله الباطني.

وقد وردت رواية عمر بن حنظلة عن طريق الشيخ الطوسي والشيخ الكليني والشيخ الصدوق وعلى لسان ابن حنظلة نفسه. قال عمر بن حنظلة: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث، فيتحاكمان إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ فأجابه الإمام (ع): مَن تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له، فإنّما يأخذه سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله تعالى أن يكفر به؛ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾[1].

ثمّ يسأله عمر بن حنظلة: فكيف يصنعان؟ فيجيب الإمام (ع): ينظران إلى مَن كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، فهو على حدّ الشرك بالله.

ثمّ يسأل ابن حنظلة: إن كان كلّ واحد منهما اختار رجلاً من أصحابنا، وكلاهما اختلفا في حديثنا؟ فيجيبه الإمام (ع): الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

ويسأل عمر أيضاً: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه؟ فيجيب الإمام (ع): ينظر ما كان

---

(1) سورة النساء: الآية 60.

من روايتهما في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّنٌ رشده فيُتّبع، وأمرٌ بيّنٌ غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل فيُردّ حكمه إلى الله عزّ وجلّ وإلى الرسول (ص)... فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلكَ من حيث لا يعلمه...[1].

يستنتج النائيني من مقبولة عمر بن حنظلة مشروعيّة التأويل بأكثريّة الآراء في المسائل العرفيّة، ويثبت عدم مخالفة ذلك للشرع ولا كونه بدعة. كما يرى أنّ القاعدة الأُصوليّة كلّ التعارض بين بعض الأخبار، هي العمل بما عليه الأكثر، ويمكن تعميم ذلك إلى حالة التعارض بين رأي الأقلية ورأي الأكثرية في المسائل الاجتماعية.

وهكذا يستدلّ النائيني على أنّه عند بروز التعارض بين الأقلّ والأكثر «يكون الأخذ برأي أكثر العقلاء راجحاً على الأخذ بالشاذّ»[2]، ويورد شاهداً على هذه المسألة مقبولة عمر بن حنظلة؛

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، باب اختلاف الحديث، ح 10؛ فروع الكافي، ج 7، كتاب القضاء، باب كراهيّة الارتفاع إلى قضاة الجور، ح 5؛ الشيخ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

(2) هناك تصنيفات في علمَي الدراية والحديث من جهة كيفيّة المتن واعتبار السند، وأحد هذه التصنيفات هو «الأحاديث الشاذة»، و «الشاذ والنادر هو ذلك الحديث الذي لم يعمل به الأصحاب... وفي الأدب العربي يقال لكل ما يخالف القياس شاذ دون الالتفات إلى قلة أو كثرة وجوده». الدكتور السيّد جعفر السجّادي، **فرهنگ معارف اسلامى**، ج 2، ص 1031، (انتشارات شركة مؤلّفي ومترجمي إيران، طهران، 1366).

مستنتجاً منها أنّ متابعة إجماع العقلاء في المسائل العرفيّة مثل إجماع الفقهاء في المسائل الشرعيّة، وإذا اتّفقت آراء السياسيّين الأخيار على أمرٍ وصوّتوا لصالحه، اتّضح كونه بيّن الرشد. كما أنّ القبول برأي الأكثريّة مفروض من باب حفظ النظام أيضاً، إذ يجب القبول برأي الأكثريّة من أجل عدم الوقوع في الهرج والمرج واختلال القانون؛ لأنّ هذا الرأي روعي فيه مصلحة القسم الأعظم من الأُمّة. وفي هذا السياق يورد النائيني مثالاً شاهداً على ذلك هو موافقة رسول الله (ص) لرأي أكثريّة أصحابه في غزوة أُحد، وموافقة الإمام عليّ (ع) على طلب التحكيم نزولاً عند رأي الأكثريّة على الرغم من عدم رغبته القلبيّة وتحذيراته اللازمة عن نيّة عمرو بن العاص في زرع الفتنة[1].

والإشكال الذي يمكن إيراده على هذا الرأي هو أنّه ألم يقسّم الإمام علي (ع) الناس إلى ثلاثة أقسام: الأوّل عالم ربّاني؛ والثاني متعلّم على سبيل نجاة؛ والثالث همج رعاع، أتباع كلّ ناعق، ويميلون مع كلّ ريح، ولم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركنٍ وثيق؟[2]، وواضح أنّ هذا الكلام يتضمّن تشكيكاً في حجّيّة رأي الأكثريّة.

ثمّ ألم يفنّد الفضل بن شاذان النيشابوري (المتوفّى سنة 290هـ) رأي أهل السنّة القائل بأنّ دعم الأكثريّة لهم دليل على حقّانيّتهم، وردَّ عليهم مستشهداً بالآيات 116 من سورة الأنعام و187 من سورة

---

(1) تنبيه الأُمّة، ص 80 ـ 83.

(2) أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسي، **الأمالي**، ج 1، ص 19، النجف الأشرف، 1348هـ.

الأعراف و103 من سورة المائدة وغيرها؟[1] وهل في هذه الآيات شيء غير نعت الأكثريّة بالضلال لاتّباعهم أهواء الباطل والظنّ، ووصفهم بصفات (لا يعلمون) و(لا يعقلون)؟

وألم يقل السيّد المرتضى (المتوفّى سنة 436هـ) بأنّ قلّة أتباع إحدى العقائد أو الأفكار لا يؤثّر سلباً على اعتبار تلك العقائد، كما أنّ النفوذ الواسع لبعض العقائد لا يدلّ على حقّانيّتها؟[2]

وجواباً على ذلك يجب القول: نعم، كلّ ما سبق ذكره موجود في المصادر الشيعيّة، إلّا أنّه يجب أن نعلم أنّ الشيعة في ذلك الزمان كانت أقلّيّة، ولهذا السبب لم تتمكّن من تطبيق قوانينها وقواعدها الفقهيّة والسياسيّة، مضافاً إلى أنّها كان يلزمها التأكيد على المحاور الأساسيّة التي تميّزها عن أهل السنّة وتطبيق قواعد الفقه الشيعي في دائرة أفرادها.

كما أنّ الإمام عليّ (ع) في خطابه إلى كميل بن زياد النخعي قد أشار إلى حقيقة راسخة في الطبيعة الإنسانيّة تحدّث عنها القرآن الكريم مرّات عديدة وهي أنّ الإنسان الذي سجدت الملائكة له قد وصفه القرآن بصفات هي: هلوع، وجزوع، وعجول، وظلوم لربّه، وكنود، وأمثالها من الصفات.

إنّ الشيعة في إيران منذ العهد الصفوي إلى الآن لم تكن أقلّيّة، بل كانت الأكثريّة العظمى من الإيرانيّين شيعة، وإذا كانت الشيعة قبل هذا العصر تسعى لحفظ عقيدتها أمام الأكثريّة السنّيّة، فلم تخضع لآرائها، فالآن اختلف الحال وأصبحت المباحث الفقهيّة والسياسيّة محصورة بينهم، وصارت هذه المباحث في كلّ الأحوال تؤول تلقائياً

---

(1) الفضل بن شاذان النيشابوري، **الإيضاح**، ص 125 ـ 126، طهران، 1351.

(2) السيّد المرتضى، **كتاب الانتصار**، ج 1، ص 6، النجف، 1391.

إلى حفظ عقيدة الإيرانيّين الشيعيّة ومنع سقوط النظام؛ أي إنّ آراء أقلّيّة أو أكثريّة فقهاء الشيعة في كلّ الأحوال تصبّ في مصلحة المجتمع الشيعي الإيراني، ولم تعد مسألة حفظ الأقلّيّة الشيعيّة في مواجهة الأكثريّة السنّيّة مطروحة الآن.

كما أنّه لم يكن من المفترض تعريض قاعدة أو حكم من القواعد والأحكام الفقهيّة الشيعيّة للاهتزاز بواسطة آراء الأكثريّة، وعلى هذا، فإنّ اتّباع آراء الأكثريّة من الفقهاء والعقلاء الحكماء ليس فيه من الضرر بالنظام الشيعي ما يجيز العكس أي عدم الاتّباع.

مضافاً إلى أنّ الشيعة تقبل بالإجماع إلى جانب القرآن والسنّة والعقل أدواتاً لعمليّة استنباط الأحكام عبر الاستدلال بأنّ الأرض لا تخلو من معصوم؛ والمقصود بهذا الكلام أنّه متى انعقد الإجماع بين فقهاء الشيعة، فيمكن تصوّر أنّ المعصوم حاضر بين المجتهدين والمحقّقين الذين صوّتوا بالإجماع. وهذه العقيدة تتضمّن الضمانات اللازمة لمقاومة ما تفرضه الأكثريّة[1]. وهنا يجب التنبيه على عدم إغفال الظروف التاريخيّة للرأي الذي ذكرناه أخيراً.

وعلى أيّ حال، فإنّ البيانات والاستدلالات من هذا القبيل تجيز حتماً السير خلف رأي أكثريّة العقلاء الأخيار الحكماء.

أمّا ما يستخلصه النائيني سياسيّاً من هذا الحديث، فهو من النقاط المهمّة في كتاب ***تنبيه الأُمّة***، وبصورة عامّة يمكن القول إنّه يجب الرجوع في المشكلات والاختلافات إلى المرجّحات الدينيّة والعقليّة، وأنّ اتّباع أكثريّة العقلاء في المسائل العرفيّة يشبه الإجماع

---

(1) محمّد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ج 2، ص 68 ـ 70، طهران، لا تا؛ محمود الشهابي، **تقريرات الأُصول**، ص 114 ـ 117، (الطبعة السابعة، طهران، 1344).

في الشرعيّات، وأنّ كلّ ما أيّده أكثريّة العقلاء الحكماء يدخل في قسم بيّن الرشد[1].

وهنا أيضاً كانت النظريّة العامّة للنائيني هي حفظ النظام، ومن خلال نقل هذه الرواية وإعطاء الشرعيّة لرأي الأكثريّة في المسائل العرفيّة، يتّضح للعيان الهدف النهائيّ له والمتمثّل بحفظ دار الإسلام.

الاستبداد الديني

1 ـ سبب اهتمام الغربيّين بهذه المقولة

من المقوّمات الأُخرى لتفكير النائيني طرحه لنظريّة الاستبداد الديني، وقد أخذها عن الكواكبي، الذي أخذها بدوره من فلاسفة الغرب، فانعكست بصورة واضحة في كتابه ***طبائع الاستبداد***.

ونظريّة الاستبداد الدينيّ ترتبط بالتاريخ والثقافة الغربيّة في القرون الوسطى. وكان هناك في فترة الألف عام التي حكم فيها الأساقفة والقسّيسون نوع خاصّ من العلاقة بين الله والإنسان، شكّل رجال الدين المسيحيّون حلقة الوصل فيها، وكانت جميع ارتباطات الإنسان مع خالقه لا تتمّ إلّا عن طريقهم. وإضافة إلى العشاء الربّاني الذي كان جزءاً من الطقوس المذهبيّة الأساسيّة للمسيحيّين، فالاستغفار أيضاً كان يتمّ من خلال القساوسة. أي أنّ الإنسان المذنب يذهب إلى القسّيس ويعترف له بذنبه، فيدّعى له أنّه بهذا العمل قد غُفرت ذنوبه وأنّه سوف يدخل الجنّة. وهكذا لا يعترف القساوسة للإنسان بالحرّيّة حتّى في صلته مع الله.

ولم يكن الناس في تلك الفترة يستطيعون الانتقال من طبقة إلى

---

(1) **تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة**، هامش المرحوم الطالقاني، ص 81.

طبقة أُخرى، ولا من مدينة إلى أُخرى، ولا من بلد إلى بلد آخر. فهذه الحرّيّة لا يتمتّع بها إلّا مجموعة خاصّة، أمّا بقيّة الناس، فهم محكومون بأن يموتوا في نفس المكان الذي ولدوا فيه.

لقد كانت القرون الوسطى تعجّ بالظلم والآلام، إلّا أنّ الكنيسة كانت توفّر التبريرات لهذه المظالم، فتقول إنّها نتيجة لخطيئة آدم أبو البشر، وعلى الناس أن يدفعوا الغرامات بسبب تلك الخطيئة.

وبصورة عامّة، فإنّ نفس وجود الكنيسة هو نتيجة لهذه العقيدة التي تقول بأنّ الله يتّصل مع أفراد الأُمّة من خلال وسائط، وأنّ هؤلاء الوسائط هم رجال الدين المسيحيّون، وبدونهم لا يستطيع الإنسان المسيحي حتّى أن يوجد وأن تكون له علاقة مع الله، بل تكون أعماله مرفوضة؛ لأنّ مهمّة الكنيسة هي عبارة عن استقرار السلطنة الإلٰهيّة على الأرض. وعلى هذا، فإنّ الكنيسة لا تتكفّل بمسائل الإيمان والأخلاق والمعنويّات فقط، بل إنّ الحياة المادّيّة للناس هي الأُخرى في يد الكنيسة، ويتحمّل القساوسة والبابوات رسالة سياسيّة أيضاً، ولهذا السبب لا يعتبر البابا حتّى الآن نفسه أكبر قلب في أوروبا، بل يحسّ أنّه أفضل وأعلى من الجميع، ومن هنا كانت تنشأ الخلافات بين الملوك والبابوات[1].

لم يكن الإنسان في القرون الوسطى يعرف نفسه إلّا من خلال كونه عضواً في عرق، أو قوم، أو مجموعة، أو عائلة، أو شركة، وبعبارة أُخرى عن طريق إحدى المقولات العامّة فقط[2]. وعلى هذا،

---

(1) الدكتور علي الشريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد**، م. أ. 31، ص 138، (انتشارات چاپخش، طهران، 1364).

(2) Jacob Burckhard, **The Civilization of the Rennaissnace in Italy**, (Macmillan Co., New York, 1921), p. 129.

فلم يكن للفرد وجود في تلك الفترة، ولم تتبلور مقولة الفرديّة، وكان الحديث عنها حديثاً غير ذي معنى.

إنّ ظهور الفرديّة الذي يحتاج إلى وجود نظام سياسيّ اقتصادي من نوع جديد، لم يتمّ إلّا في عصر النهضة الذي جاء بعد القرون الوسطى[1].

صحيح أنّ القرون الوسطى لم تكن تخلو من حركة فكريّة، لكنّها كانت تنحصر في إطار السكولاستيّة (Scholasticism)، كما كانت توجد اتّجاهات فلسفيّة أيضاً، لكنّ البحث عنها خارج عن موضوع هذه الرسالة[2].

عندما ظهرت الدنيويّة (Secularism) ونشأ الفكر والنظام السياسيّ العلماني (Laicism) في عصر النهضة، أخذ المنهج الإنساني يحتلّ موقع الصدارة بدلاً من المنهج الدينيّ المسيحي. وفي هذا العصر الذي كان عصراً للتفسير الإنسانيّ للبشريّة شنّت الحملات على مختلف جوانب القرون الوسطى، وكان من تجلّيات ذلك العصر شعار فصل الدين عن السياسة وظهور نظريّة الاستبداد الديني، مع استمرار ذلك في العصور التالية بأشكال أُخرى.

كتب الكواكبي نقلاً عن الغربيّين فقال: «إنّ التعاليم الدينيّة ـ ومن بينها الكتب السماويّة ـ تدعو بني البشر إلى الخوف من قوّة عظيمة مرعبة لا تدرك كنهها العقول»[3]، كما يشير إلى مسألة أنّ

---

(1) حول مقولة تشكّل الفرديّة، انظر: أريك فروم، **گريز از آزادى**، ترجمة عزّت الله فولادوند، انتشارات مرواريد، طهران، 1366، ص 44 وما بعدها.

(2) للبحث التفصيلي في هذا الباب راجع: أتلين جيلسون، روح فلسفه قرون وسطى، ترجمة ع. الداوودي، (شركة الانتشارات العلميّة والثقافيّة، طهران، 1366).

(3) الكواكبي، **طبائع الاستبداد...**، ص 22 ـ 23.

هذه التعاليم تهدّد الناس بمصائب تطالهم طوال حياتهم، وتوعدهم بعذاب طويل أو أبديّ بعد الموت.

ويضيف نقلاً عن فلاسفة الغرب قولهم إنّ هذه التعاليم بعد أن توقع الناس في هذا الخوف، تفتح لهم أبواباً لنجاتهم من المخاوف، إلّا أنّها تضع بوّابين لهذه الأبواب من جنس البشر، وهؤلاء البوّابون هم «العلماء والمشايخ والقساوسة»[1]، وعلى من يريد العبور من تلك الأبواب أن يعظّم ويكرّم هؤلاء البوّابين بظاهره وباطنه، وأن يحمّل نفسه ذلّ الاعتراف مضافاً إلى دفعه لثمن العفو، ويطلب ضمانة من بيت المال من هؤلاء الأشخاص، «هؤلاء البوّابون الذين يمنع بعضهم حتّى الأرواح من ملاقاة خالقها حتّى يأخذ منها أجر العبور إلى القبور وفدية الخلاص من الأعراف»[2].

هذه الظاهرة هي التي أسماها فلاسفة الغرب استبداداً دينيّاً، وبناءً على هذا يستدلّون بأنّ الاستبداد السياسيّ هو الآخر قائم على أساس الخوف؛ لأنّ المستبدّين السياسيّين أيضاً ينظرون إلى الناس من خلال التعالي والتكبّر الشخصي ويأخذون أموالهم بالإكراه ويجعلون الناس أذلّاء وعبيداً لهم. ويستعير الكواكبي رأي (الكتّاب السياسيّين الغربيّين)، فيقول إنّ الاستبداد السياسيّ مولود من الاستبداد الديني، وأنّهما مكمّلان لبعضهما، وكلّ منهما «يعاون الآخر في إذلال الإنسان»[3].

إنّ الديانة هي التي تنظّم علاقة الخالق بالإنسان والإنسان بالإنسان، ولهذا السبب تكون واحدةً من أرسخ الكيانات وأكثرها

---

(1) الكواكبي، **طبائع الاستبداد...**، ص 22 ـ 23.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

دواماً. ولا شكّ في أنّ تأثير الكلام الحكيم الدينيّ أشدّ من تأثير السياسة، ولهذا يجب الالتفات وإمعان النظر في هذا الأمر في جميع الدراسات التاريخيّة والاجتماعيّة، والتحقيق في الدور المهمّ للفكر الدينيّ في التحوّلات الاجتماعيّة. إنّ الدور الأساس للفكر الدينيّ في التحوّلات السياسيّة وكذلك المعرفة الدينيّة في كلّ عصر، اللذان هما من أهمّ أركان دراسة التحوّلات الاجتماعيّة، يبدو بارزاً للعيان من تحوّلات أوروبا بعد ظهور البروتستانتيّة والانشقاق الذي حدث في المذهب الكاثوليكي.

ولا شكّ في أنّ الخطوات الأساسيّة الممهّدة للتحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة في أوروبا قد بدأت في نفس الوقت الذي برز فيه المنهج الدينيّ للمذهب البروتستانتي المعارض للتفسيرات الدينيّة الكاثوليكيّة الموغلة في القدم، ولمّا كانت البروتستانتيّة تدعو إلى العلاقة الحرّة بين الله والإنسان، وسهّلت الكثير من الطقوس، ومنعت من شدّة العمل الكاثوليكي، لذا تركت آثارها الكبيرة على التيّارات السياسيّة أيضاً. بمعنى أنّ هذا التساهل والتسامح الدينيّ قد وجد طريقه إلى ميادين السياسة أيضاً حاملاً معه هذه الروحيّة الجديدة من الصبر والتحمّل. وعندما كانت الكاثوليكيّة هي الغالبة في المجتمع الأوروبي كانت حكومة الكنيسة قائمة على النظام الاقتصادي الإقطاعي، وكان الاستبداد السياسيّ يلقي بثقله هناك أيضاً، وعندما نضجت البروتستانتيّة أطلقت إشارة البدء للاقتصاد والسياسة الليبراليّة، وابتدأ عهدٌ جديد من التحوّل في ميادين الاقتصاد والسياسة الأوروبيّة.

بملاحظة ما سبق نعرف أنّ ما يقصده الأوروبيّون من الاستبداد الدينيّ هو فترة سيطرة القساوسة على شؤون الناس، وأنّ ما يرمون إليه بالضبط هو فترة القرون الوسطى. أمّا الكواكبي فقد استقى

موضوعاته التي طرحها حول مسألة تطوّر المعرفة الدينيّة وتأثيراتها على المعرفة السياسيّة من أقوال الغربيّين وكرّس قسماً من رسالته للاستدلال على الأثر الكبير للبروتستانتيّة في التحوّلات السياسيّة الأوروبيّة[1].

2 ـ النائيني ومقولة الاستبداد الديني

تطرّق النائيني أيضاً في قسم من كتابه إلى موضوع الاستبداد الديني، إلّا أنّ ما ذكره يشير إلى أنّ هذه النظريّة لم تكن من بنات أفكاره بل أخذها من الكواكبي الذي أخذها بدوره من الغربيّين. فهو يقول إنّ الاستبداد على نوعين: أوّلهما سياسي، وهو ما «يقوم على الإكراه والغلبة». وثانيهما هو ما «يقوم على الخداع والتدليس». والاستعباد في القسم الأوّل ينشأ من تملّك الأبدان، بينما يكون في الثاني من تملّك القلوب.

ويضيف قائلاً: «ومن هنا تظهر جودة استنباط وصحّة قول البعض من علماء الفنّ الذين قسّموا الاستبداد إلى قسمين سياسيّ وديني، وقالوا بترابطهما ودفاع أحدهما عن الآخر، كما لو كانا توأمين»[2].

لقد تمّ التأكيد على نظريّة الاستبداد الدينيّ في أثناء الحركة الدستوريّة الإيرانيّة ـ وربما لأوّل مرّة في تاريخ إيران ـ من قبل أحد علماء الدين، والذي كان يريده منها هو مواجهة الذين كانوا من خلال معارضتهم للحركة الدستوريّة ـ عالمين أو جاهلين ـ يشكّكون في كفاح الشعب ضدّ الاستبداد ويرونه مخالفاً للشرع، فكانت نتيجة بعض ما قاموا به من أفعال أن يصبّ في مصلحة نظام محمّد علي شاه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

وتناوُل النائيني هذا الجانب من الفكر السياسيّ يندرج ضمن جهوده في سبيل هدفه الأساس الذي يتمثّل في «حفظ الإسلام». إنّه يريد بأيّ شكلٍ من الأشكال أن يثبت بأدلّةٍ أُصوليّة مشروعيّة تحجيم الاستبداد وتقليم أظفاره، ولهذا السبب نراه يشنّ هجومه على ذلك القسم من التفكير الدينيّ السائد الذي يمكن أن يوفّر المبرّرات اللازمة لاستمرار الاستبداد.

وقد شاهدنا في الصفحات السابقة كيف أنّ النائيني يدافع عن مبادئ الحرّيّة والمساواة بالأدلّة الشرعيّة رافضاً التغافل عنها أو تجاوزها. وعلى هذا السياق أيضاً كان يستهدف من طرحه لمفهوم الاستبداد الدينيّ حفظ تلك المبادئ التي يعوّل عليها في سبيل حفظ بيضة الإسلام من عدوان الأجانب. فهو يقول عن الذين يدافعون عن الاستبداد الديني:

«... لم يكتفوا بوصف هذه الحرّيّة المظلومة المغصوبة ـ أي تحرّر الشعب من ذلّ عبوديّة الجائرين ـ بالموهومة، وتصويروها بصورة السماح للفسّاق والملحدين بالتجاهر بالمنكرات وإشاعة الكفريّات وجرأة أهل البدع في إظهار بدعهم وزندقتهم وإلحادهم، بل حتّى خروج النساء سافرات، وأمثال ذلك ممّا هو بعيد عن مقولة استبداد ودستوريّة الحكومات بُعد السماء عن الأرض... وعدّوا ذلك من مستلزمات ومقتضيات هذه الحرّيّة المظلومة المغصوبة»[1].

وفي مقولة المساواة أيضاً يشنّ النائيني حملته على أنصار الاستبداد الديني. إنّ ما يقصده بالمساواة هو مساواة الناس في الحقوق وعدم التمييز بينهم وبين الحاكمين، ويقول إنّ أنصار الاستبداد الدينيّ يصوّرون المساواة: «... بصورة مساواة المسلمين

---

(1) المصدر نفسه، ص 37.

مع أهل الذمّة في أبواب الإرث والنكاح والقصاص والديات، بل مساواة أصناف المكلّفين كالبالغ وغير البالغ، والعاقل والمجنون، والصحيح والمريض، والمختار والمضطرّ، والموسر والمعسر، والقادر والعاجز، وغيرها ممّا يكون اختلافها سبباً لاختلاف تكاليفها وأحكامها؛ مدّعين أنّ ذلك كلّه من مقتضيات المساواة، وبُعد هذا الادّعاء عن حقيقة الدستور والاستبداد أكثر من بعده عن السماء»[1].

يهدف النائيني من دعوته إلى المساواة بُعدها الديني، وهي مساواة تتوفّر نماذجها في تاريخ صدر الإسلام أيضاً.

فمن ذلك أنّ نبيّ الإسلام (ص) في آخر سنوات حياته دخل المسجد في أحد الأيّام وطلب من الناس إن كان لهم أمانة لديه أو حقّ لهم في رقبته أن يراجعوه ليستعيدوهما. فقام رجل وقال بأنّ عصا الرسول (ص) قد مسّته في أحد الأيّام، وأنّه يريد أن يقتصّ، فما كان من رسول الله (ص) إلّا أنّ أبدى استعداده للقصاص.

ومنه ما قاله الإمام عليّ (ع) في خطابه لمالك الأشتر الذي ورد في الرسالة رقم 53 من ***نهج البلاغة***: «ولا تكوننّ عليهم [أي على الناس] سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم؛ فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»[2].

والشواهد من هذا القبيل في التاريخ الإسلامي كثيرة، وهي بالضبط ما كان النائيني يضعها نصب عينيه.

وعلى العموم، فإنّ مفهوم النائيني عن الحكم الدستوري وإلباسه ثوباً دينيّاً هو نتيجة من نتائج رؤيته الفقهيّة وما يستنبطه من الشريعة

---

(1) المصدر نفسه، ص 32.

(2) **نهج البلاغة**، فيض الإسلام، الكتاب 53، المقطع السادس، ص 994 ـ 995.

والتاريخ، وقد ساعدته معلوماته السياسيّة في هذا المجال على تقديم طروحاته الدينيّة الخاصّة، كما أنّ تحليلاته مستقاة من خزينه الثقافيّ في المجالات الأُخرى ووعيه لظروف ومقتضيات زمانه.

لقد أقدم النائيني على تأييد الحركة الدستوريّة عندما وجد فيها ما يساعد على حفظ الإسلام، ومن هذا المنطلق العامّ شرع في دراسة أُسس ومبادئ هذه الحركة. لقد تطوّرت نظرته في البداية إلى الله والإنسان، ولهذا السبب عندما كان يغوص في بحار الفقه ـ الذي هو المصدر الدينيّ المشترك للعلماء من دعاة الدستور وأقرانهم الداعين له بشرط التقيّد بالشرع ـ يخرج منها بنتائج تختلف عن تلك التي يخرج بها أعداء الحركة الدستوريّة[1].

---

(1) مقتبس من كتاب: حسين آباديان، **مبانى نظرى حكومت مشروطه ومشروعه**، الطبعة الأُولى، طهران، 1374، ص 64 ـ 82.

(4)

ابتكارات النائيني في علم الأُصول

أبو القاسم اليعقوبي

بيّن الأئمّة المعصومون (ع) الكثير من المباحث الأُصوليّة والأساليب الاجتهاديّة، أحياناً بصورة واضحة، وبالإشارة أحياناً أُخرى[1]. كما أنّ بعض الأصحاب المعاصرين للأئمّة (ع) كتبوا رسائل حول بعض المسائل الأُصوليّة، مثل: مبحث الألفاظ، اجتماع الأمر والنهي، التعادل والتراجيح، العموم والخصوص، و....

إلّا أنّ ولادة هذا العلم وظهوره وتدوينه بدأت بين العلماء الشيعة بعد عصر الغيبة الصغرى، ثمّ نما وتطوّر شيئاً فشيئاً.

فكتب الشيخ المفيد ***التذكرة بأُصول الفقه***[2]، وأورد الكراجكي

---

(1) الشيخ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 41، دار التعارف، بيروت.

(2) الشيخ المفيد، **التذكرة بأُصول الفقه**، مطبوعة ضمن مصنّفات الشيخ المفيد، ج 9، ص 5، مؤتمر الشيخ المفيد، قم.

خلاصتها في ***كنز الفوائد***[1].

وهذا الكتاب جاء تدعيماً للخطّ الفكريّ الأُصوليّ الذي بدأه ابن أبي عقيل وابن الجنيد قبل الشيخ المفيد، حيث أغنى آراءهما وتناولها بالنقد والتحليل.

وبعد وفاة الشيخ المفيد، تابع تلامذته هذه المسألة، فكتب السيّد المرتضى ***الذريعة إلى أُصول الشريعة***[2]، وكتب سلّار بن عبد العزيز الديلمي ***التقريب في أُصول الفقه***[3].

وانتعش علم الأُصول الشيعي وأخذ شكلاً جديداً بفضل الشيخ الطوسي، الذي ألّف كتاب ***عدّة الأُصول***، مبتكراً فيه أُسلوباً ومنهجاً جديداً.

واستمرّ هذا السير التكامليّ لعلم الأُصول بعد الشيخ الطوسي، فشهدت القرون السادس والسابع والثامن الهجريّة تأليف كتب ***نهج الوصول إلى علم الأُصول***، ***معارج الأُصول***[4] تهذيب طريق الوصول إلى علم الأُصول ***ونهاية الوصول***[5].

وفي بداية القرن الحادي عشر، تمّ تأليف ***معالم الدين*** بأُسلوب وطريقة متينة وعمليّة.

ومنذ منتصف القرن الحادي عشر، راج الاتّجاه الأخباري، واتّسعت يوماً بعد يوم تناحراته مع علم الأُصول، وألقت بظلالها

---

(1) الشيخ آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 4، ص 52، دار الأضواء، بيروت.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 365.

(4) المصدر نفسه، ج 24، ص 426؛ ج 21، ص 180.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 511.

الواسعة على المجتمع الشيعيّ. وصار هذا الأمر سبباً في انحسار علم الأُصول شيئاً فشيئاً، إلّا أنّ ظهور عالم مقتدر مثل الوحيد البهبهاني مع ما يتمتّع به من ذكاء وقوّة وقدرة بيانٍ خاصّة أنعشت علم الأُصول ومنحته ديناميكيّة خاصّة وتوثّباً أدّى إلى أُفول الاتّجاه الأخباري.

ويمكن القول بصورة عامّة إنّ مدرسة البهبهاني التي انطلقت من كربلاء قد فتحت آفاقاً جديدة أمام علم الأُصول.

وانتقل المنهج الأُصولي لمدرسة كربلاء بعد الأُستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني إلى بقيّة الحوزات العلميّة بهمّة ومساعي تلامذته البارزين الحكيمة، أمثال: بحر العلوم، كاشف الغطاء، صاحب الرياض، التستري و...، ومن ثمّ واصلت هذه المدرسة طريقها بجهود تلامذة البهبهاني غير المباشرين: محمّد تقي الأصفهاني، شريف العلماء المازندراني، السيّد محسن الأعرجي، النراقي وصاحب الجواهر.

واستمرّ هذا التحوّل حتّى بلغ مرحلته النهائيّة في زمان الشيخ الأنصاري. فقد بثّ هذا الشيخ بأُسلوبه المبتكر والجديد وبأفكاره الدقيقة والعميقة روحاً جديدة في جسد الاجتهاد والمباحث الأُصوليّة، وتمكّن من التوصّل إلى ابتكارات عديدة في علم الأُصول لم يسبقه إليها أحد.

لقد ذكر الشيخ الأنصاري جميع ما ذكره غيره في الأُصول، فصفّاها وعزل صحيحها عن السقيم منها، وزاد عليها أُصولاً جديدة لهذا العلم.

إنّ الدور الكبير والأساسي للشيخ الأنصاري في تطوير وتعميق

البحوث الأُصوليّة ليست خافية على أحد[1]. ومن أُولئك الذين تمكّنوا من إدراك عمق كلمات الشيخ، ونجحوا في توضيحها وتكميلها، بل وطأوا أرضيّة الابتكار والتأسيس في بعض الأحيان، هو الميرزا النائيني الذي سنحاول الإشارة إلى بعض ابتكاراته في هذا المقال.

مكانة علم الأصول

تتفاوت العلوم المختلفة من جهة أهمّيّتها، فكلّ واحد منها له مكانته الخاصّة به. ومن هنا، فإنّ من المباحث الابتدائيّة لكلّ علم هو البحث عن النقاط المميّزة لذلك العلم عن غيره من العلوم.

ومن ذلك ما يطرح في علم الأُصول عن ماهيّة الفرق بينه وبين سائر العلوم. ولا شكّ أنّنا لو نظرنا إلى الفقه من زاوية واسعة، لرأينا أنّ جميع العلوم لها دور فيه، مثل: الصرف، النحو، اللغّة، المنطق، التفسير، علم الرجال و...؛ إلّا أنّها تختلف في مقدار تأثيرها. فبعضها تمثّل خلفيّة وأرضيّة استنباط الأحكام، وبعضها تكون آخر جزءٍ من علّتها. إنّ تعيين وتمييز مبادىء ومقدّمات أيّ علم عن قضاياه ومسائله كانت تشغل أذهان العلماء منذ قديم الزمان. وهو ما جرى في بداية علم الأُصول أيضاً، وخضع للنقد والدراسة بصورة واسعة.

يكتب الميرزا النائيني حول هذا الموضوع، فيقول:

«المائز بين علم الأُصول وسائر العلوم هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادىء والمعدّات لاستنباط الأحكام

(1) مجلّة فقه، السنة الأُولى، العدد الأوّل، عدد خاصّ بالشيخ الأنصاري، ص 75.

الشرعيّة، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط. وأمّا المسألة الأُصوليّة، فهي تكون الجزء الآخِر لعلّة الاستنباط، وتصلح لأن تقع كبرى القياس»[1].

وتوضيح ذلك أنّ الفقيه ينحصر عمله بالاستدلال، والاستدلال لا يتيسّر إلّا بالقياس المنطقي؛ ومن هنا، لا بدّ له من المعرفة الصحيحة بصغرى القياس وكبراه. وصغرى قياس المجتهد تستحصل من نتائج العلوم الأُخرى، وكبراه من علم الأُصول.

مثال ذلك أنّ علم الرجال هو الذي يتولّى تمييز خبر الثقة من غيره. فعندما تتّضح وثاقة أحد الأفراد من خلال هذا العلم، تكون النتيجة الأُصوليّة لذلك هي حجّيّة خبر الثقة، وبذلك يستطيع الفقيه معرفة الأحكام وإصدار الفتوى. وتوضيح ذلك أنّ:

«وجوب صلاة الظهر ممّا أخبر به الثقة، وكلّ ما أخبر به الثقة حجّة ويجب اتّباعه»[2].

فيستنتج الفقيه من هذه الصغرى والكبرى أنّ صلاة الظهر واجبة... وعلى هذا الأساس يصير علم الأُصول أقرب العلوم إلى الفقه، بل هو أقرب إلى الفقه من علم الرجال الذي يعدّ من العلوم القريبة إلى الفقه.

وممّا أشرنا إليه يمكن معرفة مكانة علم الأُصول مقارنة بسائر العلوم التي تدخل في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، وبالتالي معرفة الآراء المبتكرة للنائيني في هذا المجال.

---

(1) الشيخ محمّد علي الكاظمي، **فوائد الأُصول، تقرير دروس النائيني الأُصوليّة**، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين، ج 4، ص 308.

(2) المصدر نفسه.

وهذا المبنى هو الذي أدّى بالميرزا النائيني إلى عدم قبول التعريف المشهور لهذا العلم لدى الأُصوليّين وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة»، وتقديم تعريف آخر لعلم الأُصول بدلاً من ذلك، وتمييز وظيفة وحدود المسائل الأُصوليّة عن بقيّة العلوم بطريقة منهجيّة:

«المسائل الأُصوليّة عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّيّة الشرعيّة»[1].

وبهذا التعريف يكون النائيني قد أشار إلى أُصول عامّة عدّة:

1 - رغم أنّ القواعد الفقهيّة أيضاً مثل المسائل الأُصوليّة تدخل في كبرى القياس؛ إلّا أنّ الفرق الأساس بينهما يتمثّل في أنّ الذي نحصل عليه من المسألة الأُصوليّة هو الحكم العامّ الشامل، والذي يستفاد من القاعدة الفقهيّة هو الحكم الجزئي والشخصي.

وبعبارة أُخرى: إنّ المسألة الأُصوليّة تنحصر فائدتها العمليّة بالمجتهد فقط؛ لذا لا يجب عليه إصدار الفتوى للمكلّفين ومقلّديه بحجّيّة خبر الثقة؛ لأنّ تطبيق الكلّيّات على الخارج وظيفة المجتهد دون المقلّد. في حين يختلف الأمر مع القاعدة الفقهيّة التي تكون نتيجتها حكماً جزئيّاً له صلة بعمل المكلّفين، كما أنّ تطبيقه أيضاً بيد المقلّد، مثل: قاعدة التجاوز والفراغ، قانون الضرر، الحرج و....

2 - إنّ تضمين كلمة (كبريات) في تعريف علم الأُصول قد أخرج مسائل بقيّة العلوم عنه؛ لأنّها رغم دورها في عمليّة استنباط

(1) المصدر نفسه.

الحكم الشرعي إلّا أنّ حدود هذا الدور تنحصر في حدود صغرى القياس لا كبراه[1].

3 ـ إنّ هذا التعريف يجعل الكثير من مسائل علم الأُصول ـ التي كان البحث عنها يجري استطراداً ـ من المسائل الأصليّة لهذا العلم، وإنّ أيّ مسألة ـ سواء كانت ظاهريّة أو واقعيّة ـ تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ستكون جزءاً من المسائل الأُصوليّة[2].

متمّم الجعل

من البحوث التي اختصّ النائيني بها في الأُصول، واستفاد منها في الفقه أيضاً، هي مسألة (متمّم الجعل).

وهذا البحث، بالصيغة التي ابتكرها النائيني إمّا لم يكن موجوداً في أقوال وكتابات العلماء السابقين، أو أنّه على الأقلّ لم يرد بهذا المصطلح في تلك الكتابات.

إنّ هدف النائيني من فتح هذا الباب في البحث الأُصولي وإطلاق هذا الاصطلاح عليه هو معرفة الشريعة وأحكامها من النصوص والأحاديث الواضحة، فالفقيه والخبير في الشؤون الدينيّة يجب أن يستفيد من جميع الأدوات الضروريّة، كي يتمكّن من الوصول إلى الأحكام الشرعيّة الخاصّة بالمكلّفين من النصوص والأدلّة الشرعيّة، فإذا سعى وبذل جهده ولم يتمكّن من الحصول على دليل واضح، توجّه إلى الأُصول الكلّيّة الشرعيّة والعقليّة واستند عليها وشرع في استخراج واستنباط الأحكام والمسائل الشرعيّة.

(1) المصدر نفسه، ص 309.

(2) المصدر نفسه.

إنّ دليل وجعل الشارع يكون في بعض الأحيان واضحاً بما لا لبس فيه، بحيث يمكن الوصول إلى هدف الشارع منه بسهولة ووضوح لا يبقى معهما مجال لأيّ غموض أو إبهام. بينما يكون في أحيان أُخرى بحيث يبقى حكم المسألة غامضاً بالأمر والجعل الأوّليّان، فنحتاج إلى أمر وجعل آخر لمعرفة واجب المكلّف، وهذا الأمر الثاني الذي يكمّل الأمر الأوّل هو ما يطلق عليه في منهج التفكير الأُصولي لدى النائيني اصطلاح (متمّم الجعل). وقد امتلأت بحوثه الأُصوليّة بطولها وبين سطور بحوثه الفقهيّة بهذا البحث في المواضع المناسبة، وأبدع أيّما إبداع في تعريفه تعريفاً مفهوميّاً وانتخاب أمثلته وموارده الفقهيّة، وهو ما سنشير إليه في هذا القسم من المقال:

* إنّ كون التكليف مشروطاً بـ (العلم) يختلف عن كونه مشروطاً بـ (العقل) و(القدرة) و(البلوغ)؛ لأنّ أيّ واحدٍ من هذه الثلاثة يقع في رتبةٍ تسبق الحكم؛ أي إنّها من الشروط العامّة للتكليف.

وهذا خلافاً للعلم الذي هو في رتبة تتلو التكليف؛ لذا ليس من المعقول تقييد التكليف بالعلم. ومن هنا، فمتى ما كان التكليف مشروطاً بالعلم الشخصي، يلزم الدور.

ولحلّ هذا المشكلة، قدّم الأُصوليّون بحوثاً واسعة ودقيقة، وكان النائيني واحداً ممّن ساهموا في هذا البحث، وقدّم حلّاً عبّر عنه بـ «متمّم الجعل».

كانت مسألة هل أنّ العلم بالحكم يؤخذ في موضوع ذلك الحكم أم لا محلّ بحثٍ وخلاف. وكان البعض ومنهم النائيني يرون استحالة

ذلك، وكان إشكالهم الأهمّ هو مسألة الدور، فهم يقولون: إذا كان العلم بالحكم جزءاً من موضوع الحكم، فهذا يعني أن الحكم يتوقّف على نفسه، لأنه لا يوجد قبل وجود موضوعه[1].

يقول هؤلاء إنّ العالم والجاهل في مرحلة الجعل الأوّلي للأحكام مشتركان، وأنّ الحكم لا إطلاق له ولا تقييد بالنسبة إلى العلم والجهل أو الطاعة والعصيان؛ لأنّ تقييد الحكم بالعالمين ليس أمراً عقلانيّاً؛ لاستلزامه الدور، كما أنّ إطلاقه هو الآخر ليس أمراً عقلانيّاً أيضاً، حيث إنّ الإطلاق والتقييد متضايفان، وكما يقول النائيني، فإنّ المقابلة بين هذين المتضايفين هي مقابلة بين العدم والمَلَكة، لا مقابلة بين السلب والإيجاب[2]، إلّا أنّه يمكن للشارع في المرحلة التي تلي الجعل الأوّل أن يصل إلى مبتغاه بواسطة حكم آخر، أي إنّ المكلّف يستنتج الإطلاق أو التقييد بواسطة الحكم والجعل الثاني، وهذا في الحقيقة يعني أنّ الحكم الثاني هو الذي يعيّن الإطلاق أو التقييد.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشارع يقول إذا علم شخصٌ ما بالجعل الأوّل، فإنّ التكليف يقع عليه بالجعل الثاني، وهذا الجعل الثاني هو الذي يطلق عليه «متمّم الجعل».

مثال ذلك ما لو أمر الشارع بالقيام بعملٍ ما، ولم نعلم هل أنّ قصد القربة معتبرٌ فيه أم لا ؟ فالأمر الأوّل ليس واضحاً. لكن إذا لم يصدر أمر آخر من المولى، نأخذ بإطلاق الأمر الأوّل، وهو ما

---

(1) السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، تقريرات أُصول النائيني، ج 1، ص 14، المصطفوي.

(2) ***فوائد الأُصول***، مصدر سابق، ج 1 و 2، ص 35.

اصطلحوا عليه بـ «نتيجة الإطلاق». مثل موارد اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم بها والجاهل.

أمّا إذا علم أنّ هدفه لا يتحقّق إلّا في حالة صدور أمر ثانٍ يكمّل الأمر الأوّل؛ ففي هذه الحالة مع وجود الأمر الثاني (متمّم الجعل) تصبح النتيجة «نتيجة التقييد»[1].

لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ في مجموع هذين الأمرين لا توجد إلّا طاعة واحدة، ويصحّ الشيء نفسه في صورة الترك، إذ ليس هناك أكثر من عقوبة واحدة[2].

وبهذا المثال يكون النائيني قد ردّ على مَن أورد عليه بحجّة أنّه سيكون لدينا عدّة أوامر في واجب واحد، وهذا يؤدّي إلى وجود الواجب في الواجب.

❊ ومن موارد استخدام النائيني لاصطلاح «متمّم الجعل»، البحث في الواجب التعبّدي والتوصّلي.

يقتصر هدف الشارع في بعض الأحيان على الإتيان بالمطلوب وأداء التكليف دون أيّ شرطٍ أو قيد، كما لو تنجّس بدن أو لباس الإنسان بملامسته بالنجاسة، فالشارع يحكم حينئذٍ بوجوب إزالة هذه النجاسة قبل الصلاة، سواء كان عمل التطهير هذا يتمّ عمداً وبالإرادة، أو دون ذلك، كما لو أنّ الريح أسقطت الثوب النجس في الماء الكرّ أو الجاري فحصل الغسل، أو أنّ البدن تمّ تنظيفه بصورةٍ أو أُخرى، ففي كلّ الأحوال يكون التكليف قد أُنجز ولم يبقَ بعهدة المكلّف شيء. ويقال لمثل هذا الواجب: الواجب التوصّلي.

وتوجد أنواع أُخرى من الواجبات يُضاف إلى أصل أدائها أُمور

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **أجود التقريرات**، ج 1، ص 112 و 115.

أُخرى لها موضوعيّة أيضاً يقصدها الشارع كطريقة الامتثال والأداء. وفي هذا النوع من الواجبات لا يكون المراد هو مجرّد الوصول إلى الهدف بأيّ طريق، بل يجب أن يتمّ ذلك مع توفّر شروط خاصّة. مثال ذلك هو الصوم بقصدٍ خاصّ، لا مجرّد تجنّب الأكل والشرب. ويطلق على مثل هذه الواجبات اصطلاحاً الواجب التعبّدي.

ولا توجد مشكلة في الموارد التي يكون فيها هذان النوعان من الواجب مشخّصين، إلّا أنّ الكلام يقع في المورد الذي لا يتوفّر فيه دليل ولا علامة تساعد على التمييز بين هذين النوعين. فما هو العمل في هذه الموارد؟

يرى جماعة من الأُصوليّين أنّ الأصل في الواجبات هو التعبّد، ولمّا كانوا يرون أن وجود أصل التكليف في الذمّة يقينيّاً، فقد رأوا أيضاً أنّ الفراغ اليقينيّ لا يحصل إلّا بمراعاة أصل الاحتياط.

إلّا أنّ جماعة أُخرى منهم ترى أنّ مثل هذه الموارد هي أُمور توصّليّة، ودليلهم هو التمسّك بالإطلاق والبراءة عن القيد الزائد في التكليف.

وهناك جماعة ثالثة تقول: إنّ المسألة في مثل هذه الموارد ليست واضحة، كما لا يوجد إطلاق حتّى يمكن التمسّك به.

وقد اختار المحقّق النائيني هذا الرأي الثالث، فهو يؤمن أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب، وفي مثل هذه الموارد يرى استحالة الإطلاق، كما لا يستسيغ التقييد فيها[1].

---

(1) **أجود التقريرات**، ج 1، ص 112 و 115.

وعندما يصل إلى هنا يوجّه نظره إلى «متمّم الجعل» كي يحلّ المشكلة عن هذا الطريق، فيقول: إذا كان هدف المولى الصلاة بقصد القربة، فيجب للوصول إلى هذا الهدف أن يضاف إلى الأمر بأصل الصلاة صدور أمرٍ آخر أيضاً يبيّن كيفيّة أدائها بقصد القربة، كي يتمّ ملاك الأمر الأوّل ويحصل غرض المولى.

فإذا صدر الأمر الثاني، ففي هذه الحالة يكون الأمر الثاني هو نتيجة التقييد، ولا يرتفع الأمر الأوّل عن عهدة المكلّف دون أداء الأمر الثاني.

أمّا إذا لم يصدر الأمر الثاني وعُلم عدم لزومه وكفاية الأمر الأوّل لوحده، فتصبح النتيجة نتيجة الإطلاق. وفي هذه المسألة لا فرق بين متعلّق التكليف وموضوعه[1].

وهذا البحث يذكره النائيني في جميع مسائله الأُصوليّة والفقهيّة، من قبيل:

❊ في الواجب المشروط والمطلق[2].

❊ في إيجاب التعلّم والاحتياط[3].

❊ في مقدّمة الواجب[4].

❊ في بحث الخلل في الصلاة[5] وغير ذلك...

---

(1) المصدر نفسه، ص 117.
(2) **فوائد الأُصول**، ج 1، ص 203.
(3) **أجود التقريرات**، ج 1، ص 312.
(4) المصدر نفسه، ص 149.
(5) محمّد تقي الآملي، **كتاب الصلاة**، قم، إسماعيليان، ج 3، ص 3.

القضيّة الحقيقيّة

القضيّة مقولةٌ يوجد فيها احتمالاً الصحّة والخطأ؛ أي إنّه إذا لم تتوفّر علامات يمكن أن ترجّح جانبَ الصحّة أو الخطأ، وإذا لم نلتفت إلى المخبر بها، فإنّ أياً من طرفَي الاحتمال لا ترجيح له على الآخر. ويمكن تقسيم القضيّة من زوايا مختلفة:

* فهي تنقسم باعتبار السلب والإيجاب إلى موجبة وسالبة.
* وباعتبار وقوع الحكم على الكلّ أو الجزء إلى كلّيّة وجزئيّة.
* وباعتبار الوقوع على الماهيّة إلى عقليّة وخارجيّة وحقيقيّة، وهكذا...

والقضيّة الحقيقيّة هي تلك التي يكون موضوعها والمحكوم عليه فيها شاملاً للموجود في الخارج وغيره. وبعبارة أُخرى: تشمل الأفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود. وهذه القضيّة في علم الأُصول - والفقه تبعاً له - لها استخدام واسع.

وقد أسهب النائيني في تبيين مفهومها وتعيين مصداقها، بحيث يمكن القول إنّه كانت له طريقة مبتكرة أبدع فيها في تناول وإغناء وإشاعة هذه القضيّة في علم الأُصول.

ويمكن تقسيم كلامه في هذا المجال إلى قسمين:

أ - تعريف ماهيّة القضيّة الحقيقيّة وتفاوتها مع القضيّة الخارجيّة.

ب - تطبيق الكثير من الأحكام الكلّيّة الشرعيّة على القضيّة الحقيقيّة وبيان نماذجها الفقهيّة.

* أمّا عن القسم الأوّل ،فقد كان يعتقد أنّ القضيّة الحقيقيّة ترجع إلى القضيّة الشرطيّة لا الحمليّة. وقد أشار إلى هذا المعنى

بوضوح في بعض الموارد. وبعد بيانه لماهيّة هذه القضيّة عرّفها بقوله:

«... فهي [أي القضيّة الحقيقيّة] عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان أُخذ على وجه المرآتيّة لأفراد مقدّرة الوجود»[1].

ومرآتيّة العنوان الكلّي في هذه القضيّة، تكون بحيث إذا تحقّق أيّ فردٍ من هذا الكلّي؛ تناغم معه ذلك الوصف أو الحكم الكلّي وتطابق. ولا فرق في هذا بين أن يكون من مقولة خبريّة مثل «كلّ جسمٍ ذو أبعاد ثلاثة»، أو من مقولة طلبيّة مثل: «كلّ عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحجّ».

أمّا القضيّة الخارجيّة فليست كذلك، بل كما يقول النائيني:

«فهي عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على شخص خاصّ بحيث لا يتعدّى ذلك الوصف أو الحكم عن ذلك الشخص إلى غيره، وإن كان مماثلاً له في الأوصاف ...»[2].

ومثال ذلك: (زيد قائم)، الذي يثبت وصف القيام لزيد فقط. أو (أكرم زيداً) الذي يجعل حكم الإكرام خاصّاً لزيد، ولا يمكن توسيع ذلك إلى أفراد آخرين.

كما أنّ القضيّة الخارجيّة يكون الحكم فيها أحياناً بشكل جزئي، كالأمثلة التي سبقت الإشارة إليها، ويكون أحياناً أُخرى كلّيّاً، وهذه الكلّيّة لا تخرجها من خارجيّتها، مثل: (كلّ مَن في العسكر قُتِل)؛ وفي هذا المورد لا يوجد معيار لاجتماع الأفراد في الحكم، بل إنّ

---

(1) **فوائد الأُصول**، ج 1، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 170.

كلّ واحدٍ من الأفراد الذين كانوا في العسكر كان له معياره الخاصّ به، لكنّهم مشتركون في محمول هذه القضيّة (أي القتل)؛ أمّا مقتل كلّ واحد منهم في الحرب، فمربوط به نفسه لا بآخر.

يستنتج النائيني من هذا الفرق الذي يضعه بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة عدّة نتائج:

1 - إنّ القضيّة الخارجيّة لا تقع كبرى قياس الاستنباط لدى الفقيه أبداً، بل لا تقع في طريق استنباطه أيضاً. مثال ذلك أنّنا في النموذج السابق لا نستطيع أن نستنتج من مقتل أحد الأفراد في الحرب أنّ جميع الأفراد الذي شاركوا في الحرب قد قتلوا[1].

وهذا خلافاً للقضيّة الحقيقيّة التي تقع دائماً كبرى قياس للفقيه، وتكون سبباً في شموليّة وامتداد الحكم، مثل: «زيد مستطيع، وكلّ مستطيع يجب عليه الحجّ، فزيد يجب عليه الحجّ»[2].

2 - إنّ شرط ثبوت الحكم في القضيّة الخارجيّة هو العلم باجتماع شرائط التكليف، لا الوجود الواقعي لهذه الشرائط، بخلاف القضيّة الحقيقيّة التي يكون الوجود الواقعي للشرائط شرطاً لثبوت الحكم فيها، لا الوجود العلمي.

بعبارة أُخرى: يكون علم المولى بتوفّر الشروط في الموضوع هو المعوّل عليه في القضيّة الخارجيّة، أمّا القضيّة الحقيقيّة، فالمعوّل عليه هو تحقّق الموضوع في الخارج؛ لأنّ الحكم

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

فيها يثبت على فرض وجود الأفراد في الخارج، فإن لم توجد الأفراد لا يثبت الحكم، رغم علم المولى بها أيضاً.

وفي المثال: «العاقل البالغ المستطيع للحجّ» وقع حكم الحجّ على ذلك الفرد البالغ والعاقل والمستطيع واقعاً، لا على وجوده العلمي[1].

3 ـ يكون زمان جعل الإنشاء في القضيّة الخارجيّة هو نفسه زمان الفعليّة، بل يمكن القول إنّ الإنشاء نفسه هو الفعليّة. ففي «أكرم زيداً» تحقّق وجوب الإكرام في اللحظة التي صدر فيها الحكم.

أمّا القضيّة الحقيقيّة فعلى خلاف ذلك، إذ يكون جعل وإنشاء الحكم فيها دائميّاً، أمّا الفعليّة، فتتوقّف على وجود الموضوع في الخارج؛ لأنّ إنشاء الحكم وقع على موضوع مقدّر الوجود[2].

وعلى هذا، فإنّ أسبقيّة الحكم قبل تحقّق الموضوع ممّا لا يقبل به العقلاء.

وبعبارة أُخرى: يجب القول إنّ إنشاء الحكم موجود في القضايا الحقيقيّة، إلّا أنّ هذا الحكم ليس إنشائيّاً، مثل «الوصيّة» التي تتضمّن تمليكاً لشخص بعد الوفاة، وليس معقولاً أسبقيّة التمليك على الموت؛ لأنّ حصول ذلك سيكون خلافاً لذلك الشيء الذي تمّ إنشاؤه.

وفي مسألة الحجّ، إذا لم يتوفّر عاقل بالغ مستطيع، لم يتحقّق حكم الحجّ، لا أن الحكم أنشيء ولم يصل إلى مرحلة الفعليّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

* أمّا القسم الثاني من كلام النائيني في هذه المسألة، فهو عن فوائد تمييز القضايا الحقيقيّة. فقد بيّن في الأحكام والمسائل الشرعيّة بوضوح أنّ الأحكام الشرعيّة ـ مثل القوانين العامّة للدول ـ تكون على شكل القضيّة الكلّيّة والحقيقيّة، لا أن يوضع لكلّ فرد قانون خاص به. ففي بحث «الخمر حرام» مثلاً، رغم وقوع الخمر موضوعاً للحرمة، إلّا أنّ هذه إشارة إلى موضوع خارجي مفترض، أي أينما وجد مائع وكان مسكراً وصدقَ عليه عنوان الخمر، فهو حرام.

ومن هنا، فإنّ التمييز بين هاتين القضيّتين له فوائد مختلفة في المسائل الفقهيّة؛ ولهذا السبب يشير النائيني إلى مَن يخلط بين هاتين القضيّتين ويقول:

«وقد وقع الخلط بين القضيتين في جملة من الموارد، كمسألة أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرائط، وكمسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والشرط المتأخر... فإنّ هذه الفروع كلها تبتني على تخيل كون القضايا الشرعية من قبيل القضايا الخارجية وهو ضروري البطلان لوضوح أن القضايا الواردة في الكتاب والسنة إنما هي قضايا حقيقية»[1].

وهكذا نرى أنّ النائيني يعتقد أنّ جعل الأحكام الشرعيّة يتم على نحو القضايا الحقيقيّة، أمّا بيان زواياها وحدودها فيتمّ بواسطة علم الأُصول؛ ولذلك فقد أسّس مسألةً قلّما التُفت إليها من قبل، وأخذت طريقها بعد النائيني إلى البحث في الكتابات الأُصوليّة بشكلٍ واسع، وتمّ نقضها وإبرامها فيه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 172.

يقول الشهيد المطهّري ضمن بحثه عن التطوّر التاريخي لهذه المسألة:

«أخذ هذا البحث طريقه إلى علم الأُصول منذ زمان الشيخ الأنصاري، ويحتمل قويّاً أن تكون هذه الفكرة قد خطرت على ذهن الشيخ بتأثير الأشهر الستّة التي كان يلتقي فيها مع الفيلسوف المعروف الحاجّ الملّا هادي السبزواري. ومنذ ذلك الوقت تسرَّب هذا البحث من علم المنطق والفلسفة إلى علم الأُصول أيضاً».

ويتابع الشيخ المطهّري فيورد على رأي المحقّق النائيني حول القضيّة الحقيقيّة، فيقول:

«إنّ القضيّة الحقيقيّة تعود إلى القضيّة الحمليّة، لا الشرطيّة؛ لأنّها إذا عادت إلى القضيّة الشرطيّة، خرجت عن كونها حقيقيّة»[1].

أمّا الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، فعند إشارته إلى رأي النائيني في هذا المجال، يقول:

«إنّ القضيّة الحقيقيّة هي روحاً وفي الواقع شرطيّة، إلّا أنّها صياغةً وفي الظاهر قضيّة حمليّة»[2].

وهكذا يتّضح مدى اهتمام أعاظم المفكّرين بأفكار النائيني الدقيقة وكيف أنّهم تناولوها بالنقد والدراسة.

---

(1) شرح مبسوط منظومه، انتشارت حكمت، ج 1، ص 289.

(2) دروس في علم الأُصول، تقريرات درس أُصول الشهيد الصدر، تقرير السيّد محمود الهاشمي، ج 2، ص 28، مطبوعة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيّد الصدر، ج 4، ص 28.

الترتّب

من المسائل المثيرة للجدل في علم الأُصول، مسألة الترتّب، فقد حكم بعض الأصوليين باستحالة الترتب، ورأى آخرون إمكانه.

وتقع هذه المسألة في بحث الأوامر، وهي تتلخّص بالتساؤل عن إمكانيّة الأمر بضدّ الأمر الأوّل إذا لم يأت به، أو استحالة ذلك. وقد قيل الكثير الكثير في هذا المجال.

وهذا البحث حسب ما توصّلنا إليه في بحوثنا قد بدأ من زمان المحقّق الثاني، ثمّ ساهم في تطويره وإغنائه كاشف الغطاء والميرزا الشيرازي الأوّل وتلامذته الذين كان الفشاركي واحداً منهم[1].

وقد أنكر الآخوند الخراساني الترتّب في ***الكفاية***، ونسب هذا الإنكار أيضاً إلى البعض من أهل النظر[2].

أمّا الشيخ الأنصاري فقد أنكره في بحث (الضدّ)، ودافع عنه في بحث (التعادل والتراجيح)[3].

وجاء المحقّق النائيني بعد الشيخ الأنصاري، فدافع بأقصى قدراته العلميّة عن الترتّب، وأسهب في توضيح جميع أركانه وزواياه.

ويمكن القول إنّ ابتكار النائيني في هذه المسألة يكمن ـ على

---

(1) المعتبر، ج 1، ص 151، الطبعة الحجريّة؛ جامع المقاصد، ج 2، ص 89، (الطبعة الجديدة)؛ كشف الغطاء، ص 27، (الطبعة الحجريّة)؛ عبدالكريم الحائري، درر الفوائد، الحائري، ج 1 ـ 2، ص 140، (إنتشارات الإسلاميّة)؛ أُصول الفقه، المظفّر، ج 1، ص 276؛ أجود التقريرات، ج 1، ص 243.

(2) الآخوند الخراساني، كفاية الأُصول، ص 134، طبعة آل البيت.

(3) الكلانتري، مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصاري، مؤسسة آل البيت، ص 58، 59 و 120؛ مرتضى الأنصاري، فرائد الأُصول، انتشارات الإسلاميّة، ج 2، ص 761.

افتراض القبول ـ في طريقة معالجته لهذا البحث. فهو قد أحكم أُسس هذه المسألة بمقدّماته الخمسة[1]، ورتّب عليها فوائد عدّة في المباحث الفقهيّة.

وفي هذا القسم من المقال نشير إلى محاور عدّة من بحث الترتّب من وجهة نظر النائيني:

مفهوم الترتّب:

وردت هذه المفردة في اللغة بمعنى التتالي والتوالي وتعليق أمرٍ على أمرٍ آخر.

أمّا الأُصوليّون، فقد اصطلحوا على أنّ الترتّب:

«هو أن يتعلّق الأمر أوّلاً بالضدّ الذي يكون أهمّ في نظر الآمر مطلقاً من غير التقيّد بشيء. ثمّ يتعلّق أمر آخر بضدّه متفرّعاً على عصيان ذلك الأمر الأوّل»[2].

وبتعبير آخر: إنّ محلّ الترتّب ومفهومه هو أنّه إذا اجتمع واجبان متضادان، وكان أحدهما أهم والثاني مهمّاً، فالكلام هنا يقع في أنّ الرافع للتكليف بالمهمّ هل هو نفس وجود الأمر بالأهمّ، أم طاعة وامتثال الأمر الأهمّ؟

فإذا كان المعنى الأوّل مراداً، فإنّ مجرّد ورود الأهمّ يُسقط الأمر بالمهمّ مطلقاً؛ أمّا إذا أُريد المعنى الثاني، فإنّ مجرّد ورود الأهمّ لا يسقط عن المكلّف سوى إطلاق الأمر المهمّ، ولا موجب لسقوط الأمر المهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ وعدم تحقّق امتثاله[3].

---

(1) **فوائد الأُصول**، ج 1، ص 336 و 353.

(2) الحائري، **درر الفوائد**، الحائري، ج 1 ـ 2، ص 140.

(3) **أجود التقريرات**، ج 1، ص 286.

إمكان الترتّب:

وأوّل أبحاث الترتّب هو هل أنّ الترتّب ممكن عقلاً أم غير ممكن؟ فقال جماعة بالإمكان، واختار آخرون الاستحالة.

وقد رأى النائيني إمكانيّة الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر الأهمّ، وأشار أيضاً إلى أدلّته على ذلك:

أ ـ العقل والوجدان (البرهان اللمّي):

يستحيل طلب شيئين من المكلّف في آن واحد. أمّا لو كان ذلك بصورة يمكن معها إهمال أحدهما وامتثال الآخر، فهنا يظهر الإمكان. والمفروض في البحث وجود أمرين في الترتّب أحدهما مهمّ والآخر أهمّ، ومع وجود الأمر الأهمّ لا تصل النوبة إلى الأمر المهمّ. وإذا جوبه الأمر الأهمّ بالعصيان، فقد توفّر شرط امتثال الأمر المهمّ وأمكن امتثاله؛ لأنّه في موارد اجتماع الأهمّ والمهمّ، إمّا أن يتحقّق الأمر بالأهمّ في الخارج وبهذا يحصل ما أراده المولى، وفي هذه الحالة يستحيل امتثال الأمر المهمّ، وإما أنّ الأمر بالأهمّ يُعصى، وفي هذه الحالة يكون الأمر المهمّ مقبولاً من المولى، وصفة القبول هي من نوع القضيّة المنفصلة الحقيقيّة.

ومن هنا، يمكن استنتاج أنّ طلب المولى هذين الأمرين، لا يستلزم طلبه الجمع بينهما، كي يستلزم طلب المحال. وعلى هذا الأساس يستنتج النائيني أنّ المكلّف إذا لم يمتثل أيّاً من الأمرين (لا الأهمّ ولا المهمّ)، فليس عليه سوى عقاب واحد؛ لأنّه كما لا يمكن التكليف بغير المقدور، فالعقاب عليه لا يصحّ أيضاً.

فإذا قال أحدٌ إنّ إمكان الشيء أعم من وقوعه، وإذا لم يتوفّر دليل على وقوعه، فهل يشكل القبول به؟ يجيب النائيني عن هذا الإشكال بجوابين، ثانيهما له علاقة ببحثنا هنا، وهو:

«وثانياً: إنّ العقل ـ بعدما ثبت كون ملاك المهمّ في ظرف المزاحمة تامّاً من جهة عدم أخذ القدرة في لسان الدليل شرطاً لخطابه كما أوضحناه سابقاً ـ يستقلّ بكونه مأموراً به في حال عصيان الأمر بالأهمّ؛ إذ المفروض أنّه واجد للملاك التامّ، ولا مانع من تعلّق الخطاب به، فيستكشف العقل بطريق اللمّ كونه مأموراً به لا محالة»[1].

ومن هنا، فالعقل عن طريق العلّة يتوصّل إلى المعلول، ويكتشف أنّ المهمّ مأمورٌ به.

ب ـ البرهان الإنّي:

والبرهان الآخر على إمكانيّة الخطاب الترتّبي هو الفروع الفقهيّة التي قَبِل جميع الفقهاء بها على أساس الخطاب الترتّبي، ومن الواضح أنّ لازم التمسّك بهذه الفروع الفقهيّة هو قبول القول بجواز الترتّب[2].

وعلى أيّ حال، فإنّ الملاك في إمكانيّة وعدم إمكانيّة الترتّب يكمن في الإجابة عن هذا السؤال: هل إنّ الجمع بين خطابين في زمن واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدّين، أم لا ؟

فإذا قال شخصٌ إنّ طلب الجمع محال، فنتيجة ذلك هي أنّ الخطاب الترتّبي غير ممكن، أمّا وفقاً لمبنى النائيني وغيره ممّن جوّز الترتّب، فإنّ طلب الجمع هذا اقتضائيٌّ لا فعليّ. ومعنى ذلك أنّ طلب المهمّ مقيّد بترك الأهمّ، وفي مقام الإطاعة والاتّباع يقع

---

(1) المصدر نفسه، ص 309.

(2) المصدر نفسه، ص 307.

أحدهما في طول الآخر لا في عرضه؛ لذا فالقول بجواز الترتّب يغدو ممكناً، وليس فيه أيّ إشكال عقلي أو شرعي[1].

وبعد فراغ المحقّق النائيني من تثبيت إمكانيّة الخطاب الترتّبي من منظار العقل والمنهج الاستدلالي، ينتقل إلى بيان دوره المهمّ في المساعدة على حلّ الفروع الفقهيّة، وهو ما سنشير إلى بعض منه هنا:

1 - إذا حَرُمَ - لسببٍ ما - بقاء شخص مسافر في مكانٍ ما في شهر رمضان، ورغم التحريم اختار الإقامة، ففي هذا الفرض يصبح الصوم واجباً عليه. بمعنى أنّه في لحظة طلوع الفجر يوجد خطابان متوجّهان إليه، أحدهما حرمة البقاء وثانيهما وجوب الصوم. وعندما عصى الأمر الأوّل وبقي في المكان، توجّهَ إليه خطاب وجوب الصوم وعليه أن يصوم.

وهذه المسألة نظير الخطاب الترتّبي للأهمّ والمهمّ، حيث إنّه بمجرّد عصيان الأمر الأهمّ يصبح الأمر المهمّ واجباً عليه. ومن الواضح أنّ المسألة السابقة تصدق في حالة ما إذا اعتبرنا الإقامة مزيلة لحكم السفر، أمّا إذا اعتبرنا الإقامة مزيلةً لموضوع السفر فالحكم هو نفسه أيضاً لكن مع الواسطة، وهي أنّ خطاب وجوب الصوم ليس مترتّباً على عصيان الإقامة، بل مترتّب على علّة وموضوع وجوب الصوم، الذي هو الحضور لا غير.

وعلى أيّ حال وفي كلتا الصورتين، فقد قبل الفقهاء الخطاب الترتّبي في هذا الفرع الفقهي.

---

(1) المصدر نفسه، ص 348.

2 ـ من المعلوم أنّ صلاة الشخص المسافر تكون قصراً وصلاة الحاضر تامّة، إلّا أنّ المسافر إذا قصد الإقامة وعزم على البقاء في المكان عشرة أيّام أو أكثر فعليه إتمام صلاته. ولو فرضنا أنّ قصد الإقامة في مكان قد أصبح واجباً على أحد الأشخاص لكنّه خالف ولم يقصد الإقامة، فعليه أن يقصر صلاته؛ لأنّه رغم ارتكابه ذنباً بعدم قصده الإقامة إلّا أنّه في ظرف عصيانه يوجد خطاب متوجّهٌ إليه وهو أنّ عليه أن يقصر صلاته في السفر.

وهكذا يكون الحال أيضاً في ما لو كانت الإقامة محرّمة عليه لكنّه قصد الإقامة، فمع ارتكابه هذا الذنب إلّا أنّ عليه أن يتمّ صلاته.

3 ـ يقول الفقهاء في باب وجوب الخمس: إنّ ديون السنة التي يتحقّق فيها ربح تعتبر جزءاً من مؤنة تلك السنة، وإنّ خطاب أداء الدين يَرفع خطاب وجوب الخمس تلقائيّاً.

أمّا إذا كان دينه من السنة السابقة، فلا يجب عليه الخمس في حالة تأدية دينه فقط، أمّا إذا لم يكن قد أدّى دينه ولم يطع الأمر وأصبح عاصياً بالنتيجة، فعليه أن يدفع خمس مقدار الدين الذي بذمّته من السنة السابقة.

وفي هذه المسألة أيضاً يبرز دور الخطاب الترتّبي لوجوب الخمس في ظرف العصيان وعدم أداء الدين، ويساهم في حلّ هذه المشكلة[1].

4 ـ استدلّ الفقهاء على صحّة بيع الفضولي بأدلّة عدّة، منها بعض الروايات الواردة في باب المضاربة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 357 ـ 359.

فإذا اشترط المالك على العامل أن لا يُخرج المال من بعض البلاد، وأن لا يقوم ببعض أنواع المعاملات، وخالف العامل هذين الشرطين، ومع ذلك حقّق أرباحاً من تلك المعاملة، فهل مثل تلك المعاملة صحيحة، أم لا ؟ وهل المالك شريك في الربح، أم لا ؟

كانت هذه المسائل مورد جدلٍ بين الفقهاء، وسلك كلّ واحدٍ منهم مسلكاً لتصحيح هذا النوع من معاملات المضاربة.

واعتبر المحقّق النائيني مثل هذه المعاملة موافقةً للقاعدة، وحلّها عن طريق الخطاب الترتّبي بهذه الصورة:

إنّ المالك أعطى شخصاً وكالةً للقيام بمعاملة معيّنة وأن يتجنّب معاملة أُخرى؛ لكن لو قام الشخص بتلك المعاملة المنهيّ عنها وحقّق ربحاً منها، فلا إشكال عليه[1].

وهكذا يجعل النائيني من الترتّب مفتاحاً لحلّ مثل هذا النوع من المسائل الفقهيّة، ثمّ يكتب في الختام:

«وغير ذلك من الفروع التي لا مفرّ للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّها كلّها تتوقّف على الخطاب الترتّبي... والغرض من هذا التطويل التنبيه على أنّ الخطاب الترتّبي ليس بعزيز الوجود في الفقه»[2].

لقد كان الشيخ الأنصاري قدس سره قد أوجد تحوّلات بديعة في علم الأُصول من خلال ابتكاراته في مباحث الأمارات والأُصول العمليّة.

وجاء النائيني، فأضاف إلى تلك الابتكارات ما جعلها أكثر

---

(1) الخوانساري، **منية الطالب**، تقريرات فقه النائيني، ج 1، ص 217.

(2) **فوائد الأُصول**، ج 1، ص 359.

كفاءةً ودقّة من خلال تطوير أفكار الشيخ الأنصاري المبتكرة في هذا الباب وطرح النظريّات الجديدة.

ولمعرفة وتوضيح أهمّيّة هذه الأمارات والأُصول، لا بدّ من تقديم مقدّمة، هي:

إنّ العلم بشيء يعني حجّيّته، وهذا العلم له خصائص ثلاث:

1 ـ إنّه صفة نفسانيّة.

2 ـ إنّه كاشف عن الواقع.

3 ـ إنّه محفّز للعمل.

وبما أنّ كشف الواقع في الأمارات ليس تامّاً، فهنا يثار تساؤل حول كيفيّة جعل الطرق والأمارات؟

يرى النائيني أنّ الشارع بإقراره حجّيّة الأمارة يكون قد تمّم كشفها.

وتوضيح ذلك أنّ الطرق والأمارات ناقصة في كشفها للواقع، وهي تفيد الظنّ؛ أمّا الأدلّة التي تقوم على حجّيّة الأمارة، فهي تشير إلى أنّ الشارع قد نزّل الأمارات منزلة العلم، وبهذا تمّم كشفها الناقص وأعطاه الكمال[1].

بعبارة أُخرى: إنّ كشف الواقع بحدّ ذاته هو علمٌ، لكنّ الأمارة بمساعدة دليل حجّيّتها واعتبارها يكون لها كشف.

وفي الحقيقة إنّ الأمارة هي علمٌ تعبّدي يترتّب عليها تمام آثار العلم.

وعلى هذا، فإنّ الأمارة تشبه العلم، لا في خاصّيّته الأُولى ـ

---

(1) المصدر نفسه، ص 482.

كونه صفة نفسانيّة ذات إضافة ـ بل في خاصّيّته الثانية، أي كاشفيّته عن الواقع.

ومن هنا، يمكن الإشارة إلى الفرق بين الأمارات والأُصول من منظار النائيني:

في ما يرتبط بالأُصول ورغم أنّ لزوم العمل بها، بجعلها كالقطع في كونه حجّة، إلّا أنّه بما أنّ الشكّ كامن في موضوع الأُصول، فإنّ أيّ نوع من الكشف غير واردٍ فيه، لا بشكلٍ كامل ولا بشكلٍ ناقص، وما أجازه الشارع هو مجرّد الجري العملي طبقاً لذلك.

ومثال ذلك أنّ عبارة «لا تنقض اليقين بالشكّ» تقول: كما كنت متيقّناً قبل هذا في حكم الموضوع الفلاني، وعملت طبقاً له، فالآن وقد وقعتَ في الشكّ اعمل بنفس الطريقة.

وكما يقول النائيني:

«وبالجملة، ليس حال الطرق والأمارات والأُصول إلّا كحال العلم في كونه محرزاً للواقع، غايته أنّ العلم محرز بذاته، وتلك محرزة بالجعل التشريعي»[1].

ولا بدّ من القول إنّ ما سبق من مميّزات الأمارات والأُصول تتوقّف على وجود العلم بها، بأن تكون واصلة إلى المكلّف عالماً بها[2]، أي أنّ المكلّف يتوصّل إلى العلم بالموضوع أو الحكم عن طريقها. وبذلك يظهر الفرق بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، فإنّ ثبوت الأحكام الواقعيّة وتحقّقها لا يتوقّف على العلم بها، وإنّما العلم يكون موجباً لتنجيزها، بخلاف الأمارات والأُصول التي يكون

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 253.

(2) المصدر نفسه، ص 254.

أصل تحقّقها متوقّفاً على العلم بها، وهذا يعني وجوب تحقّق العلم بقيام الأمارة أو الأصل في الحكم أو الموضوع.

وهكذا يمكن الإشارة إلى الفروق بين الأمارات والأُصول من جهة الموضوع والحكم.

أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأُمور:

الأمر الأوّل: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة، وأخذه في موضوع الأصل.

الأمر الثاني: الأمارات ظنّيّة، فهي تكشف عن الواقع. وكما يقول النائيني، فكما أنّ العلم كاشف عن الواقع، فالظنّ كذلك كاشف عنه، بينما الأصل ليس له ذلك.

الأمر الثالث: إنّ الأمارات إنّما يكون اعتبارها وحجّيّتها لدى الشارع من حيث كشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، خلافاً للأُصول العمليّة التي ينحصر تأييد الشارع لها في العمل بمقتضاها.

وأمّا امتيازها من حيث الحكم، فهو أنّ المجعول الشرعي في الأمارات إنّما هو طريقيّتها إلى الواقع، حيث وضع الشارع الكشف الناقص بالنسبة إلى الأحكام بمنزلة الكشف الكامل. بينما لا تكون طريقّيّة الأُصول هي المجعولة، بل وضعَ الشارع مؤدّاها مورداً للجعل، وحكم بكفاية العمل طبقاً لها.

والخلاصة هي أنّ التعبّد بالأمارات موجب لتتميم الكشف وتكميل إحرازه ونفي احتمال الخلاف. وإذا سلب الشارع جهة الكشف والحكاية عن الأمارة واعتبرها أصلاً من الأُصول العمليّة، فسيصبح حكمها حكم الأُصول العمليّة، كما لا يبعد أن تكون قاعدة التجاوز وأصالة الصحّة ـ بل الاستصحاب ـ من هذا القبيل[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 481.

ولهذا وافق العلماء الماضون ـ ومنهم المحقّق النائيني ـ على حجّيّة مثبتات الأمارات وإمكانيّة ترتيب الأثر عليها، مثل مثبتات العلم ولوازمه، خلافاً للأُصول التي لا حجّيّة لمثبتاتها ولا يمكن ترتيب شيء عليها[1].

وهكذا، يمكن تلخيص رأي النائيني في باب كيفيّة حجّيّة الأمارات على الشكل الآتي: إنّ الأدلّة الاجتهاديّة الهادية إلى الأحكام الواقعيّة للشريعة:

أحياناً تكشف عن الحكم الواقعي بصورة كاملة وتامّة، فيتمكّن المجتهد أيضاً من الوصول إلى القطع والعلم بالحكم الشرعي، مثل نصوص الكتاب والسنّة القطعيّة.

وفي أحيان أُخرى تكشف هذه الأدلّة كشفاً ناقصاً عن واقع الشريعة، فتوجب الظنّ بالحكم الشرعي، وفي هذه الحالة إذا دلَّ الدليل الشرعي على اعتبار هذا الظنّ وحجيّته، فقد تمّ كشفها عن الواقع وصارت كاملة، وبواسطة تعبّد الشارع تصبح هذه الأدلّة كاشفةً عن الواقع، مثل ظواهر الكتاب، ظواهر السنّة، الإجماع المنقول و ...[2].

(1) المصدر نفسه، ص 482.

(2) مقتبس من مجلّة الحوزة، (السنة 13، العدد 4 و 5، مهر ـ دي 1375)، ص 89 ـ 110.

(5)

ابتكارات النائيني في الفقه

أبو القاسم اليعقوبي

إنّ البحث عن كلّ ما هو جديد والميل إليه هو من لوازم وعلامات الحياة البشريّة. وتعتبر غريزة حبّ التكامل لدى الإنسان الباعث والدافع لسعيه وراء كلّ ما هو جديد. وهذا الإحساس كان موجوداً دائماً لدى البشر وسيبقى حتّى يصلوا إلى الكمال الواقعيّ. وقد ظهر على مدى التاريخ وبرز مجدّدون أضفوا الحيويّة والنشاط بإبداعاتهم على ساحة الحياة، ونقلوها من حالة الجمود والانكماش والخمود نحو التحوّل والتكامل، وفتحوا آفاقاً جديدة وواسعة أمام أجيالهم والأجيال التي أتت بعدهم.

وحافظ هؤلاء المجدّدون على تراث أسلافهم القيّم وبثّوا روحاً جديدة في القوالب السابقة. كما أنّهم أقدموا أحياناً على تغيير القوالب والأساليب بما يجعلها أكثر انسجاماً مع روح العصر.

وفي هذا الإطار وجد كثير ممّن قام بالتجديد وقدّم الابتكارات في ميادين الدين. وقد اتّجه المجدّدون الدينيّون منذ البداية وحتّى

الآن وبدوافع مختلفة نحو الإحياء والابتكار، وخطوا خطوات مفيدة وناجعة في تهذيب وترتيب المسائل الدينيّة والفقهيّة.

* فبعضٌ بدافع بيان قابليّة الدين لإدارة وتوجيه المجتمع.

* وبعضٌ بدافع اقتلاع اليأس وبثّ النشاط بين المتديّنين وتقوية البنية الروحيّة والثقافيّة لديهم.

* وبعضٌ آخر بدافع الفهم الصحيح للشريعة واعتقادهم بكفاية قوانينها لجميع احتياجات الفرد والمجتمع، وكذلك الصلة الوثيقة بين الدين والسياسة.

وكان في طليعة المجدّدين في ميدان الدين والشريعة فقهاءٌ حكماءُ خبروا الإنسان وحاجاته وعرفوا تحدّيات زمانهم، فتوجّهوا إلى الدين ومصادره، وأقدموا على تلبية تلك الحاجات والاستجابة لتلك التحدّيات من خلال مهارتهم وما يتمتّعون به من خبرة وتخصّص.

كان هؤلاء الفقهاء يعتقدون أنّ معرفة الدين معرفة صحيحة وصدور الفتاوى والأحكام الشرعيّة لا يتيسّر إلّا بالمعرفة الصحيحة للحوادث الواقعة والقضايا المستحدثة، وأنّ الفقيه الذي لا يعرف الظواهر الجديدة والمسائل الشائعة في عصره لا يمكن أن يقوم بأيّ ابتكارٍ أو إبداع.

العقبة الأساسيّة التي تواجه المجدّدين الدينيّين والفقهاء ذوي التفكير والخطاب المعاصرَين تتمثّل في شيئين:

أوّلاً: وجود الأفراد المتزمّتين الذين ينظرون إلى الدين والشريعة من زاوية فرديّة وشخصيّة، فيعارضون أي نوعٍ من التجديد الفكريّ، متّهمين المجدّدين بتهمة البدعة أو التشريع الجديد.

والثاني: العوام الذين يتأثّرون بالفئة الأُولى، فيشنّون حرباً شعواء على التجديد، ويثيرون العواطف لتعكير صفو سماء الحقائق.

وما أكثر الأطياب الذي أُخرجوا من الميدان بالتهمة والافتراء[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ الشهامة والصراحة والإعلان والتصريح بالإدراك والفهم الجديد للشريعة، ما كان عملاً سهلاً ولن يكون. وأُولئك الذين وطأوا هذا الوادي تخلّوا ومنذ الخطوة الأُولى عن السمعة والرزق والشهرة والمقام، واستعدّوا لكلّ أنواع الهجمات والحملات. وهذه الصفة هي التي أضفت على هؤلاء سمات البطولة والعظمة، وخلّدت أسماءهم في تاريخ الحوزات العلميّة.

والميرزا النائيني واحد من هذه الشخصيّات الخالدة، وسنتناول في هذه الدراسة زوايا من فكر هذا الرجل العظيم عبر إلقائها في بوتقة التدقيق، كي تتّضح مكانته الفكريّة التجديديّة الابتكاريّة.

خصائص عصر النائيني

عاش النائيني في عصرٍ كثر فيه الباحثون عن التجديد والإبداع، وكان المجدّدون ـ من دينيّين وغيرهم ـ يعرض الواحد منهم تلو الآخر فكره على المجتمع. وكانت الثقافة الغربيّة تتحدّى الثقافة الدينيّة تحدّياً شرساً، وقد تمكّن الغرب من هزيمة بعض المثقّفين الإيرانيّين وجعل الاستلاب والانكسار يلفّ وجودهم بالكامل.

ومن جانب آخر وجد عدد من العلماء والمسلمين المجدّدين وبعيدي النظر في عصره ـ بل حتّى قبله ـ ممّن يهمّهم أمر الدين

(1) الإمام الخميني، صحيفه نور، ج 21، ص 91 و 93.

ويؤلمهم ما يعانيه المسلمون من ألم وعذاب وذلّ، ويسعون إلى فتح نافذة أمل ونجاة أمام المسلمين كي يحرّروهم من العار وعبوديّة الاستبداد والاستعمار. وكان بين هؤلاء فقهاء ومراجع عظام لا يشغلهم إلّا التفكير في خير المسلمين وتحريرهم من أسر الظلم والاستبداد.

وقد رافق ذلك ظهور كتابات مختلفة في الساحة الفكريّة حول التغيير الاجتماعي، فانتشرت مجلّات كالهلال والمنار باللغّة العربيّة، وصدرت جرائد مثل جريدة الحبل المتين في النجف التي كانت توزّع على الطلّاب، وكانت أفكار ونظريّات السيّد جمال الدين الأسدآبادي والآثار السياسيّة والاجتماعيّة لفتوى تحريم التنباك التي أصدرها الميرزا الشيرازي وتبعاتها المختلفة لا تزال أصداؤها تدوّي في الآذان[1].

إنّ مجموع هذه الوقائع، مضافاً إلى المميّزات الشخصيّة والفرديّة للنائيني، خلقت أجواء فكريّة وذهنيّة مناسبة مكّنته في هذه الفترة التاريخيّة من اتّخاذ الموقف المناسب لزمانه والموافق لمصلحة دين الناس ودنياهم، ما وضع اسمه في مصاف مجدّدي الدين والفقاهة وباعثي الحياة فيهما من جديد.

لقد أصاب في معرفة النقطة التي عليه أن يبدأ منها، وكيفيّة عرض أفكاره وآرائه الجديدة على المجتمع. كما استفاد من اجتهاده الدقيق في الأُصول والفروع للوصول إلى فهمٍ جديد وترميم الفهم الديني. وتمكّن من عرض الوجه الواقعي للدِّين من خلال البحث والتحقيق لا من خلال التقليد، وأقدم على الاستفادة من الأساليب

---

(1) عبد الهادي الحائري، تشيّع ومشروطيّت در إيران ونقش ايرانيان مقيم عراق، أمير كبير، ص 155 ـ 198.

التقليديّة المتّبعة في الحوزات العلميّة لتطبيق الدين مع المسائل الحادثة في زمانه، كما استفاد من فكره العميق والمتين لتقديم الأجوبة الواضحة المناسبة القويّة عن التساؤلات المطروحة في حياة الناس اليوميّة.

أمّا المباني الفقهيّة والقواعد المسلّمة المحكمة الرائجة بين الفقهاء، فقد قدّم من خلالها تفسيره وبيانه للنظام السياسيّ في الإسلام، واقترح حلولاً للمشاكل الاجتماعيّة عند المسلمين وعالج آلامهم. إلّا أنّ حركاته هذه لم تكن تجري بسهولة في ذلك الزمان؛ فقد وُجِد عدد ممّن فضّلوا الانزواء على أيّ نوع من التحرّك، ووقفوا في وجه أيّ شكل من أشكال التجدّد الفكري، ورأوا أنّ إصدار الفتاوى والأفكار الجديدة تدّخلاً في شؤون ولاية إمام الزمان (ع) والناحية المقدّسة[1]، وتقليد أُمور المسلمين لغير هذا الإمام (ع) نوعٌ من البدعة والتشريع[2].

نزل العلّامة النائيني إلى الميدان في هذه الظروف، ورفع القناع عن وجه الاستبداد الدينيّ والسياسي، وكانت خطوته الأُولى بيان الفرق بين البدعة والتجديد من الناحية الفقهيّة.

بدعة أم تجديد؟

الإبداع: إنشاء صنعةٍ بلا احتذاء ولا اقتداء[3]. وهذه المفردة في

---

(1) الميرزا النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، تقديم وتعليق وتوضيحات السيّد محمود الطالقاني، شركت سهامى انتشار، ص 77.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

(3) حسين بن محمد الأصفهاني، مفردات الراغب، دار المعرفة، بيروت مادة: «بدع».

مفهومها الاصطلاحي تعني الأشياء الجديدة غير المنسجمة أو المبتكرات المنحرفة وغير المتناسبة مع روح الشريعة ومذاقها، ويعبّر عنها في الكتابات الفقهيّة بأنّها «إدخال ما ليسَ من الدين في الدين»[1]. ولا شكّ في أنّ مثل هذا النوع من المبتكرات غير مقبولة ولا مرغوبة، ومحاربتها والوقوف بوجهها واجب كلّ مسلم، خصوصاً علماء الدين[2].

أمّا البدعة بمعنى الجديد والحديث، والفكر الجديد، والفتاوى الجديدة والاستنباط الجديد الذي ينهل من معين الدين ولسان الشريعة، فليس غير مرفوضٍ فقط، بل هو نوع من الكمال والامتياز أيضاً، وربما صار واجباً شرعيّاً أيضاً.

في عصر النائيني حينما كانت الحركة الدستوريّة تسعى ركائز مشروعيّتها، كانت تسمع بعض النغمات المشاكسة من هنا وهناك، من الأصدقاء الغافلين أو من الأعداء العامدين، ومن هذه النغمات ما قاله بعض أعداء المشروطة:

«إنّ كتابة قانون آخر في بلد الإسلام هو بدعة، والالتزام به دون مسوّغٍ شرعيّ بدعة أُخرى، ومحاسبة مَن يتخلّف عن ذلك القانون هو البدعة الثالثة»[3].

أي إنّ أيّ نوع من التقنين والتخطيط المبنيّان على عرف العقلاء، إذا كان بشكلٍ يغاير الشكل والأُسلوب القرآني، فهو حرام

(1) محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 2، ص 279.
(2) الكليني، أُصول الكافي، دار التعارف، بيروت، ج 1، ص 54.
(3) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 74.

وبدعة، ودعوة الناس لاتّباع أمثال هذه القوانين والعقود ذنبٌ آخر، ومعاقبة مَن يخالف هذه القوانين أيضاً ستكون بدعة ثالثة.

أمّا الميرزا النائيني، فقد كتب في ردّ ذلك:

«إنّ من أوضح البديهيّات الإسلاميّة التي اتّفق عليها كلّ علماء الأُمّة والتي هي من الضروريّات أنّ منافسة مقام النبوّة والجلوس مجلس الشارع المقدّس، وهو الذي أسمته الأخبار بدعة واصطلح الفقهاء على تسميّته تشريعاً؛ لا يتحقّق ويصحّ إلّا في حالة طرح غير المجعول الشرعي ـ سواء كان حكماً جزئيّاً شخصيّاً، أو عنواناً عامّاً، أو كرّاساً أو دستوراً عامّاً، أو أيّ شيء آخر ـ وإعلانه وفرضه والالتزام به بعنوان أنّه مجعول شرعي وحكم إلهي. وإلّا فمع عدم الاقتران بالعنوان المذكور، لا يكون أيّ نوع من أنواع الإلزام والالتزام بدعةً ولا تشريعاً...»[1].

ويستنتج من كلام النائيني هذا ملاحظتان:

1 ـ إنّ معيار تمييز البدعة عن غيرها هو طرح القوانين باسم الدين والشريعة، في الوقت الذي تكون فيه هذه القوانين متعارضةً مع جوهر الدين.

2 ـ إنّ الكثير من القوانين والعقود الاجتماعيّة تكون في الوهلة الأُولى غير واجبة ولا تستحقّ الاتّباع، إلّا أنّ الشارع اقترح طرقاً لجعلها شرعيّة، ما يجعل العمل بها سبباً لإسباغ صفة الوجوب والإلزام عليها، ما يرتّب آثاراً تكليفيّة ووضعيّة على التخلّف عنها، ومن بينها:

---

(1) المصدر نفسه.

أ ـ النذر والعهد واليمين.

ب ـ أمرُ مَن يجب اتّباع أوامره.

ج ـ الاشتراط ضمن العقد اللازم.

د ـ وقوع الشيء مقدّمةً لأمرٍ واجب ولازم[1].

وعلى أساس هذه المعايير يعتبر العلّامة النائيني تحديد صلاحيّات السلطان، وتدوين الدستور وتعيين هيئة الرقابة في تلك المرحلة التاريخيّة من الحركة الدستوريّة أمراً واجباً وضروريّاً، وأنّ اعتبار الجهّال والحاقدين مثل هذه الأُمور بدعةً يعود إلى عدم إدراكهم مفهوم البدعة والتشريع في القاموس الديني، ويضيف:

«إنّ وضع دستور ... وفقاً لمقتضيات المذهب ... هو من الأُمور البديهيّة. وعدم اندراج ذلك بذاته ـ من دون إعلان أنّ موادّه من عند الله ـ تحت عنوان التشريع والبدعة ... هو أمرٌ ظاهر ومكشوف. وعدم أصالة مغالطات الحاقدين والجهلاء الناتجة من عدم فهمهم لحقيقة التشريع والبدعة... من الواضحات»[2].

نعم، هل إنّ هؤلاء الذين يرفضون أيّ تجديد ويسعون إلى شنّ الهجمات على جهود مجدّدي القرن الثالث عشر؛ لم يفهموا حقيقة التشريع والبدعة مع كلّ هذا الوضوح؟ أم أنّهم أصبحوا أدوات في أيدي السياسيّين الأنانيّين وقتلة المظلومين الذين يرفضون الدين وسعادة الناس، أمثال لياخوف الروسي الذي تسلّط على أعراض المسلمين؟[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ص 76.

وهكذا أزال النائيني المانع الأوّل من طريقه، وبعد تعيينه الحدّ الفاصل بين البدعة والابتكار، طرح ما استخرجه من القواعد الفقهيّة الإسلاميّة ممّا يخصّ شكل الحكومة والنظام السياسيّ في الإسلام، ومن خلال تأليفه لكتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** أعلن موقف الدين والمتديّنين في تلك العاصفة من المسائل السياسيّة، ثمّ توصّل إلى ابتكارات فقهيّة أُخرى، سنشير إلى بعضٍ منها في ما يأتي من هذا المقال.

التبويب ووضع الضوابط

كان الميرزا النائيني يتميّز بإدراكه وفهمه الشموليّ للفقه، فقد كان يراه مجموعة منتظمة، ومترابطة الأجزاء، وبسبب ما تعلّمه في مدرسة سامرّاء من أُستاذه الميرزا الشيرازي الكبير كان يقدّم التعقّل على التقليد، وكما كان مؤسّس حوزة سامرّاء الذي كانوا يسمّونه بالعقل الكبير[1]، فقد كان النائيني يتمتّع بمهارة فائقة في تقسيم وتبويب الفقه وتفريع الفروع الفقهيّة. في العبادات والمعاملات كان يطرح المسائل والفروع الفقهيّة بطريقة قانونيّة مستندة إلى قواعد، ومع أنّه كان يعتبر نفسه مديناً لكلمات الشيخ الأنصاري ويفتخر بفهمه لها ويقول: «لقد بذلت الغالي والنفيس حتّى فهمت كلام الشيخ»[2]؛ إلّا أنّه في بعض الموارد كان يورد على الشيخ طريقته في تقسيم وتفريع الفروع الفقهيّة، بل يطرح تبويباً أكمل وأوسع.

ويظهر هذا التبويب واضحاً في جميع بحوثه الأُصوليّة والفقهيّة:

ففي بحث اللباس المشكوك ـ وهو من المسائل المثيرة للنقاش

(1) صحيفه نور، ج 1، ص 16.

(2) مجلة «حوزه»، العدد 55، ص 31.

بين الفقهاء، وقد ألّفت فيه رسائل مختلفة أيضاً ـ يشير في البداية بإعجاب إلى تقسيم الشيخ الأنصاري للشبهات إلى الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به، وكذلك تقسيم كلّ واحد من هذين القسمين إلى الشبهة التحريميّة والوجوبيّة و ... ويعتبر ذلك التقسيم ممّا لم يتوصّل إليه أحد قبل الشيخ، إلّا أنّه في ختام البحث وعند بيانه لأقسام الشكّ في المكلّف به يذكر أنّ كلام الشيخ في هذا المجال غير كاف، ويشير إلى اضطرابه وتعقيده، ثمّ يخوض غمار البحث ويقول:

«كان الأليَق أن يُذكر في البداية عنوان الشكّ في المحصّل، ويشار إلى أقسامه التي هي الشبهة الحكميّة والمفهوميّة والمصداقيّة، وحينئذٍ يتمّ بيان حكم كلّ واحدة منها بنوعيه العامّ والخاصّ وأنواع المحصّلات الشرعيّة والخارجيّة والعقليّة. وبعد ذلك يجري البحث في المحصّل الشرعي، فإمّا أن يكون متعلّقاً للحكم التكليفي، أو الحكم الوضعي، أو ما يعدّ من الأسباب مثل العقود. وهذا التقسيم والتبويب عينه يجري في الشكّ في ناحية التكليف أيضاً، وفي قسم الشبهة الموضوعيّة منه يشار إلى الشكّ في الأجزاء والشرائط والموانع. وفي النهاية تجري الإشارة إلى أنّ المانع هل يتعلّق بالموضوع الخارجيّ أو غيره. وهكذا ستجد جميع الفروع والمسائل مكاناً لها في هذا التقسيم»[1].

ومن الواضح أنّ ما يتمتّع به النائيني من نظرة واسعة وشموليّة هو من ثمار تفكّره وتعقّله. فرغم تجليله للشيخ الأنصاري وعدّه من المبدعين في ميدان الفقه والأُصول، لكنّه لا يكتفي بما بيّنه الشيخ،

---

(1) محمد تقي الآملي، كتاب الصلاة، تقريرات دروس الميرزا محمّد حسين النائيني، مؤسسة آل البيت (ع)، ج 1، ص 209 و 210.

بل يساهم بنفسه في تقسيم المباحث وتبويب الأبواب الفقهيّة بعمق ودقّة أكثر.

وما سبق كان نموذجاً من قسم العبادات، أمّا في قسم المعاملات، فقد كان النائيني يتمتّع بمهارة خاصّة، حتّى نُقل عنه أنّه قال: «أنا سلطان باب المعاملات»[1]، وهكذا كان، حيث ملأت ابتكاراته جميع أطراف قسم المعاملات.

ففي بداية كتاب البيع، بعد إشارته إلى التقسيم المعروف في الفقه، أي العبادات والمعاملات والأحكام، يقدّم تقسيماً جديداً يرسم فيه بوضوح الفروع الأساسيّة لقسمي العبادات والمعاملات، وهناك يتّضح موقع البيع في الأبواب الفقهيّة:

«تأتي (العبادة) بعدّة معاني:

1 ـ ذلك الشيء الذي يتمّ أداؤه بقصد القربة [العبادة بمعناها الأخصّ].

2 ـ ما يمكن أداؤه بقصد القربة، لكنّ صحّة العمل لا تتوقّف على ذلك [العبادة بالمعنى الأعمّ].

3 ـ الأعمال التي لها ثواب العبادات، إلّا أنّها لا تتوقّف على إنشاء شيء، مثل القضاء والشهادات و... [وهذا القسم أشمل من القسم الثاني].

أمّا المعاملات فعلى أقسام:

1 ـ المعاملات التي لا تتوقّف صحّتها على قصد القربة، سواء كانت غير متوقّفة على إنشاء، أو متوقّفة على طرف واحد، أو على طرفين.

(1) مجلّة «حوزه»، العدد 55، ص 40.

2 ـ المعاملات المتوقّفة على الإنشاء، ولو من طرف واحد [الإيقاعات].

3 ـ المعاملات المتوقّفة على الإنشاء من طرفين [العقود].

وبعد ذلك ومن زاوية أُخرى يقسّم العقود إلى قسمين:

أ ـ العقود الإذنيّة.

ب ـ العقود العهديّة.

والمراد من الأوّل هو العقود التي يكون ظهورها ودوامها مرهوناً بالإجازة، فإذا انعدمت الإجازة بطلت. مثل الوكالة الإجازيّة، الأمانة و ...

أمّا المراد من العنوان الثاني، فهو العقود التي تتضمّن عهداً والتزاماً. وهذا القسم ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً:

1 ـ العقود العهديّة التعليقيّة.

2 ـ العقود العهديّة التنجيزيّة.

فالذي يتوقّف على شيء آخر يدعى تعليقيّاً. مثل الجعالة والمسابقة والوصيّة و ...

وجميع ما سوى ذلك يطلق عليه عقود تنجيزيّة. وكلّ واحدٍ من هذين القسمين أيضاً يرجع إلى العقد التمليكي أو غير التمليكي. فالتمليكي يتضمّن ذلك المكان الذي يكون متعلّق المعاملة فيه أعياناً أو منافع. وكلّ واحدٍ من هذين أيضاً إمّا أن يكون له عوض أو لا يكون. فذو العوض الذي يكون عوضه عيناً، مثاله الصلح والبيع. والذي لا عوض له مثاله الهبة.

وذو العوض الذي يكون عوضه نفعاً، مثاله الإجارة والرهن.

والذي لا عوض له مثاله العارية. وبهذا اتّضح أنّ البيع من العقود التنجيزيّة التمليكيّة ذات العوض الأعياني»[1].

وبهذه الطريقة افتتح قسم معاملات الفقه وبحث في كلّ واحدٍ من فروعه وأقسامه الفرعيّة. وقد اتّبع هذا الأُسلوب والمنهج في جميع أبواب الفقه وكلّ موارد مباحثاته الفقهيّة، مورداً ذلك تحت عنوان (ضابط) محاولاً تأسيس قوانين كلّيّة شاملة، نشير إلى بعضها في ما يلي:

* في بحث بيع الأشياء التي لا ماليّة لها لا في العرف ولا في الشرع[2].
* في تفسير التعاون على الإثم[3].
* في مسألة الإجارة ودفع المال في مقابل المنافع، وملاك صحّة الإجارة[4].

ولاية الفقيه وحدودها

إنّ الإمامة والقيادة هي روح الدين والأحكام الدينيّة. فمن دون الولاية والقيادة تنفرط عرى الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة وتنفصل عن بعضها البعض[5]. ومن هنا عندما يدور الحديث في المصادر الفقهيّة

---

(1) محمّد تقي الجوادي، المكاسب والبيع، تقريرات دروس النائيني، انتشارات جماعة المدرسين، ج 1، ص 81 ـ 83.
(2) المصدر نفسه، ص 8.
(3) المصدر نفسه، ص 26 و 27.
(4) المصدر نفسه، ص 40.
(5) نهج البلاغة، ترجمة الدكتور الشهيدي، الخطبة 146، ص 141.

عن الركائز الأساسيّة للإسلام تأتي الولاية باعتبارها أهمّ تلك الركائز، وأنّ الوليّ هو الحاكم على جميع القيم والأحكام[1].

وفي هذا المجال أيضاً تتجلّى نظرة النائيني الفقهيّة الشموليّة بصورة مميّزة. وبسبب إحاطته بكمال الدين ووعيه للدور الأساسي للإمامة والقيادة في حياة الأُمّة الإسلاميّة، طرح بمهارة مسألة ولاية الأئمّة المعصومين (ع) ومن بعدهم ولاية الفقهاء العدول في عصر الغيبة، مثبتاً ذلك بأُسلوبٍ فقهيّ يعتمد المنطق والبرهان. والدليل على ذلك هو ما أثمرته تحقيقاته من تدوين كتابه المعروف ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***، الذي كانت هذه المسألة محور بحوثه وأساسها.

ولإثبات مبناه الفقهيّ والسياسيّ هذا، يستدلّ بأمور عدّة، هي:

1 ـ إنّ من الأعمال الحتميّة والواجبة على المسلمين، هي مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تشكّل الأساس والركيزة لباقي الواجبات. وإنّ على كلّ مسلم واجب الوقوف بوجه الانحرافات وتنقية المجتمع منها، وجعل المعروف والقيم هي الحاكمة في المجتمع.

يقول الفقهاء حول النهي عن المنكر: إنّ أيّ منكرٍ يظهر في المجتمع، يخلق معه أيضاً تكليفاً مستقلّاً للمسلم يقضي بمنعه وإزالته. فإذا ارتكب أحد الأشخاص منكرات كثيرة ولم نتمكّن أن نمنعها جميعها، فلا أقلّ من أن نقف بقدر الوسع للتقليل من انتشارها. ولا يمكننا بحجّة عدم القدرة على منع جميع

---

(1) الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 7.

المنكرات أن نجلس متفرّجين ونشاهد انتشار الفساد والمنكر أكثر فأكثر. وعلى هذا الأساس، يعتبر النائيني تحديد سلطة الغاصب والظالم واجباً شرعيّاً على الفقهاء والناس كي يتمكّنوا بذلك من التقليل من حجم الظلم:

«من المعلوم بالضرورة من الدين في باب النهي عن المنكر أنّه لو افترضنا شخصاً واحداً ارتكب منكرات عديدة في وقت واحد، فإنّ ردعه عن كلّ واحد منها هو تكليف مستقلّ لا يرتبط بالقدرة على ردعه ومنعه عن جميع ما ارتكبه»[1].

2 ـ يوجد في بحث ولاية الفقيه رأيان: أحدهما الولاية المطلقة الشاملة، وثانيهما الولاية في الأُمور الحسبيّة.

والمقصود من الأُمور الحسبيّة هي تلك المسائل التي نعلم أنّ الشارع المقدّس لا يرضى بتركها. وحفظ النظم والنظام والتدبير الصحيح للمملكة الإسلاميّة هو من النماذج البارزة للأُمور الحسبيّة. ولو أنّ فقيهاً رفض القبول بالولاية المطلقة للفقيه في عصر الغيبة، فإنّه لا يوجد أمامه أيّ سبيل لإنكار ولاية الفقيه في الأُمور الحسبيّة.

وعلى أيّ حال، فإنّ الفقيه لا يمكنه أن يكون شاهداً على ظلم الناس والتجاوز على حقوقهم ولا يحرّك ساكناً لمنعه أو السيطرة عليه أو التقليل من ذلك. وعلى هذا الأساس يكتب الميرزا النائيني:

«إنّ من الأُمور القطعيّة في مذهبنا نحن الطائفة الإماميّة، هو أنّ ما عُلم عدم رضا الشارع المقدّس بإهماله من أنواع الولايات النوعيّة ـ في عصر الغيبة هذا ـ هو ما يسمّى

---

(1) المكاسب والبيع، ج 2، ص 337.

بالوظائف الحسبيّة، وأنّ نيابة فقهاء عصر الغيبة متيقّنة وثابتة بهذا القدر، حتّى مع عدم ثبوت النيابة العامّة لهم في جميع المناصب. وبما أنّ عدم رضا الشارع المقدّس باختلال النظام في جميع الأُمور الحسبيّة هو من أوضح القطعيّات؛ فإنّ ثبوت نيابة الفقهاء والنوّاب العامّين في عصر الغيبة في إقامة الواجبات المذكورة سيكون من قطعيّات المذهب أيضاً»[1].

3 ـ إنّ جميع الفقهاء يعتقدون أنّ ولاية الفقهاء على الأوقاف العامّة أو الخصوصيّة وأمثال ذلك هي من الأُمور القطعيّة والمسلّمة في الفقه الشيعي، فإذا تسلّط شخص عن طريق الظلم والقوّة على أحد الموقوفات أو ما شابه ولم يكن ممكناً خلع يده وإبعاده عنه، فيجب تحديد تصرّفاته وتجاوزاته من خلال تعيين مجموعة لمنع ضياع وتبذير الأموال العامّة والموقوفات[2].

ونفس هذا النوع من الولاية موجود للفقيه في الأُمور الحكوميّة أيضاً، فلو كان الفقيه جامعاً للشرائط، ولم يتمكّن لأيّ سببٍ كان من عزل الظالم من منصبه، يجب عليه أن يسعى حسب قدرته لتقليل الظلم والتجاوز والإسراف و....

وبهذه المقدّمات الثلاث التي استنبطها من النصوص الفقهيّة، فقد وافق على تبديل السلطنة الاستبداديّة بأُخرى دستوريّة، وألبسها لباساً شرعيّاً من خلال أخذ الإجازة من الشخص الذي يستطيع تجويز ذلك، أي مَن «له ولاية الإذن»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

دور الزمان والمكان

يوجد مضافاً إلى الأدلّة الأربعة في عمليّتي الاستنباط والاجتهاد ـ القرآن والسنّة والعقل والإجماع ـ عنصران مهمّان هما الزمان والمكان. ومراعاة دور الزمان والمكان ضروريّةٌ للفقيه في مرحلتين:

1 ـ عند فهم كلام المعصومين والظروف التي صدر فيها.

2 ـ عند تطبيق الدين والأحكام الفقهيّة على حياة الإنسان المعاصر والعالم المتمدّن.

ففي القسم الأوّل يجب الأخذ بنظر الاعتبار أنّ رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) قد أصدروا وبيّنوا بعض التوجيهات والأحاديث في ظروف زمانيّة ومكانيّة معيّنة، لا بعنوان القاعدة والمبدأ الدائم والثابت.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأحكام الصادرة منهم تكون على نوعين: أحكام تبليغيّة وأحكام ولائيّة، وهذا يستند إلى مبدأ آخر هو أنّهم كان لهم مقامات ثلاثة، هي: تبليغ الأحكام والقضاء والزعامة[1].

إنّ التمييز بين هذين القسمين من النصوص والأحاديث هو المفتاح للكثير من الصعوبات الفقهيّة، فأحياناً كان المعصومون يتكلّمون باعتبارهم قادة اجتماعيّين يمتلكون الولاية والإشراف، وأحياناً كانوا يتكلّمون من زاوية تبيين وتبليغ أحكام الله. وعدم التفات الفقيه إلى هذه المسألة يجعل منه أُحاديّ النظرة، فيقع أسيراً في حدود المسائل الفرديّة، ويجد نفسه أمام الكثير من الروايات في مفترق طريقين، إمّا أن يحملها على التقيّة، أو يجمع بينها ويصل إلى حكم مستحبّ، ويقف عاجزاً عن تفسير الاختلافات القوليّة والعمليّة للمعصومين.

---

(1) الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، مكتبة المفيد، قم، ج 1، ص 214.

ومن أمثلة ذلك ما في باب الزكاة من أنّه هل تتعلّق الزكاة بتسعة أشياء أم أكثر؟ والروايات على أنواع، فبعضٌ منها تعتبر الزكاة خاصّة بتسعة أشياء، وبعضٌ أكثر من ذلك، وفي بعضٍ منها تصريحٌ واضح بأنّ رسول الله (ص) قد وهب ما زاد على الأشياء التسعة[1].

وهنا تظهر فائدة النقطة السابقة، أي هل أنّ هبة رسول الله (ص) صدرت من مقام الولاية والقيادة، أم من جهة مقام تبيين الأحكام؟ فاختيار أيّ واحد من هذين الجوابين ستكون له نتائج مختلفة.

وفي كلام النائيني إشارات إلى هذه النقطة:

ففي بحث ولاية رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) يشير أوّلاً إلى الولاية التكوينيّة والتشريعيّة وإمكان وقوعها لهم، ويرى أنّها قابلة للإثبات بالأدلّة الأربعة. وهو يرى أنّ ولايتهم التشريعيّة تتضمّن جهتين:

1 - الناحية التبليغيّة وتوضيح الأحكام والقِيَم الدينيّة.

2 - الناحية الولائيّة والحكوميّة.

وهو يعتقد أنّ كلام وأفعال المعصومين (ع) يجب النظر إليهما ومعرفتهما من زاويتين:

1 - من جهة أنّهم في مقام بيان حكمٍ من أحكام الإسلام.

2 - من جهة أنّهم ولاة المجتمع والمشرفين عليه، وقولهم وعملهم يصاغ على أساس حاكميّتهم.

وكما هو الحال في المقام الأوّل حيث يكون كلامهم حجّة شرعيّة والتخلّف عنه غير جائز، كذلك في الأحكام الولائيّة

---

(1) وسائل الشيعة، ج 6، ص 32.

والحكوميّة أيضاً، حيث يكون عصيان أوامرهم والتخلّف عن توجيهاتهم ذنباً لا يمكن الإغضاء عنه.

إنّ قبول القسم الأوّل ورفض القسم الثاني ليس مقبولاً بأيّ وجهٍ من الوجوه، وهو ما يؤكّده النائيني حيث يقول:

«إنّ أُولئك الذين يعتبرون الولاية التشريعيّة للمعصومين منحصرة في صفتهم التبليغيّة، ويرفضون صفتهم الولائيّة ولزوم طاعة أوامرهم في هذا المجال، هم على خطأ كبير. إنّ هؤلاء لم يفهموا الولاية بمعناها الصحيح. ألا يعلمون أنّ الولاية هي الرئاسة على الناس في أُمور الدين والدنيا والمعاش والمعاد؟ وألم يقل رسول الله (ص) في خطبة الغدير: (ألستُ أولى بكم من أنفسكم)؟ هل هذا مظهر تبليغيّ أم ولائي؟ إنّ هنا أخباراً متواترة وكثيرة أكتفي هنا بهذه الإشارة لها»[1].

وعلى هذا، فإنّ الأحاديث والأخبار الواصلة إلينا عن المعصومين، أحياناً تكون منبعثة من زاوية كونهم مبلّغين، وأحياناً من زاوية حاكميّتهم وولايتهم.

ومعرفة هذه النقطة تساعد الفقيه مساعدة مهمّة في استنباط الأحكام الفقهيّة. فما أكثر ما تكلّم رسول الله (ص) أو الأئمة (ع) بناءً على المصلحة واحتياجات الزمان والمكان كلاماً نابعاً من ولايتهم وحكومتهم دون أن يكون بعنوان المبدأ الدائم الذي لا يقبل التغيير.

إلّا أنّه وكما قلنا سابقاً، فإنّ التمييز بين هذين البعدين يعدّ أمراً ضروريّاً للوصول إلى الفهم الصحيح لحديثهم. وإذا لم يميّز الفقيه بين هذين البعدين في مقام الاستنباط، فلا يستطيع أن يفتي بصورة

---

(1) المكاسب والبيع، ج 2، ص 333.

صحيحة. وربما جابهه شيءٌ من الاختلاف في حديثهم وسيرتهم أيضاً، فلا يكون مؤهّلاً لرفعه دون الالتفات إلى هذين البعدين.

والأمر الآخر الذي يجعل دور الزمان والمكان في استنباط الأحكام ضروريّاً، هي مسألة معرفة الفقيه بالقضايا. فكثيراً ما كان لمسألة في السابق حكم فقهي ما، واليوم أصبح لهذه المسألة نفسها حكم جديد نظراً إلى العلاقات الجديدة المؤثّرة على سياسة واجتماع واقتصاد نظامٍ ما، فتصبح هذه القضيّة ذات شكلٍ من الاتّساع والضيق.

إنّ عمق وعي الفقيه لعنصرَي الزمان والمكان هو الذي يمكّنه من حلّ هذه العقدة، فيتمكّن بسهولة من تطبيق الدين على حياة الإنسان المعاصر والعلاقات المسيطرة عليه. وفي هذا المجال كان النائيني أيضاً مبتكراً وطليعيّاً واستفاد كثيراً من هذين العنصرين في استنباط الأحكام الفقهيّة.

لقد كان ينظر إلى أحكام الإسلام من منظارٍ كلّيّ ويقسّمها إلى قسمين:

1 ـ الأحكام والأفعال المنصوصة التي لا تقبل التغيير في أيّ زمان أو مكان.

2 ـ الواجبات والأحكام التي لا دليل صريح عليها وتتوقّف على رأي الفقيه الذي يبيّن حالها وفقاً لما تقتضيه المصلحة والزمان والمكان.

ويرى النائيني أنّ القسم الثاني من أحكام الإسلام قابل للتنسيق مع أيّ بيئة وظرف، ويعتقد أنّه يمكن في كلّ زمان ومكان تطبيق تلك الروح الكلّيّة على الموارد والنماذج الجديدة، كما يمكن تغييرها أيضاً:

«بعد أن علمت أنّ القسم الثاني من السياسات النوعيّة لا يندرج تحت ضابطة أو ميزان معيّن بل يختلف باختلاف المصالح والمقتضيات، ولهذا لم تنصّ عليه الشريعة المطهّرة وأوكلت أمره إلى مشورة وترجيح (مَن له ولاية النظر).

إذن، فلا بدّ أن تكون القوانين الراجعة إلى هذا القسم مختلفة وفي معرض النسخ والتغيير تبعاً لاختلاف المصالح والمقتضيات باختلاف الأعصار....

ومن هنا يتّضح أنّ القانون المتكفّل بوظيفة نسخ وتغيير القوانين منحصر بالقسم الثاني، ويظهر مدى صحّته وضرورته، وأنّه جزء من الوظائف الحسبيّة»[1].

وتأسيساً على هذا الأصل الكلّي يستخرج النائيني فروعاً من المسائل الحكوميّة والاجتماعيّة الإسلاميّة:

1 - جواز وضع القوانين والرسوم الاجتماعيّة في أيّ عصر؛ وفقاً للقسم الثاني.

2 - مشروعيّة استشارة الشعب وقبول رأي الأكثريّة، استناداً إلى هذا الأصل نفسه.

3 - إنّ إجازة الفقيه الجامع للشرائط تعطي المشروعيّة للكثير من القوانين والمعتقدات العرفيّة والاجتماعيّة.

4 - إنّ الكثير من القوانين والأحكام كانت على مرّ الزمان تمرّ بمراحل مختلفة من السعة أو الضيق.

ونشاهد على مدى تاريخ الحوزات العلميّة الكثير من الأمثلة

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 98.

على هذا النوع من الفهم والاتجّاه الفقهي، حيث يفتي أحد الفقهاء في أحد المواضيع في فترة وجوده خارج السلطة بشكلٍ يختلف عمّا يفتي به في فترة حكومته. ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى الفتاوى المتطوّرة والمصيريّة للإمام الخميني. ففي مسألة التسعير كانت له فتويان، إحداهما:

«لا يجوز تثبيت سعر الأجناس ومنع مُلّاكها عن البيع بالزيادة»[1].

إلّا أنّه مع افتراض حاكميّة الإسلام واقتدار الفقيه، يقول عن الموضوع نفسه هكذا:

«للإمام (ع) ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين من تثبيت سعرٍ أو صنعةٍ أو حصر تجارةٍ أو غيرها ممّا هو دخيل في النظام وصلاح الجماعة»[2].

وربما يمكن القول إنّ شكل الحكومة وأُسلوب إدارة المجتمع أيضاً من القضايا التي يلعب الزمان والمكان فيها دوراً أساسيّاً مهمّاً. ولهذا نرى النائيني في فترة الحركة الدستوريّة لم يكن مصرّاً على الولاية المطلقة للفقيه، بل كان يرى كفاية إجازة الفقيه للسلطان كي يقوم بإدارة النظام في إطار الدستور، ويكتفي في إقرار مشروعيّة الحاكم، إذا كانت حكومته بإجازة وتولية مَن «لهم ولاية النظر».

وخلاصة الكلام إنّ الشيخ النائيني يثبت دور الزمان والمكان من الناحية العلميّة والنظريّة، كما يثبته من الناحية العمليّة والواقعيّة، ويراه من الأدوات الفعّالة والمفيدة في الفقه.

---

(1) الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 623.

(2) المصدر نفسه.

إظهار قدرة الفقه

لا شكّ في أنّ الفقه بأدواته الاجتهاديّة المتقدّمة وأُسسه المحكمة والثابتة يوفّر الفرصة لفقهاء كلّ العصور أن ينظروا في الحاجات الدينيّة للإنسان الموجود في جميع المجالات، ومن ثمّ يستفيد من منابع الإسلام الغنيّة والمثمرة لتلبية احتياجات الإنسان، وتقديمها بإطار جديد وأساليب مبتكرة.

إنّ الفقه الذي يهتمّ بجميع وقائع الحياة البشريّة ويسعى إلى تذليل المصاعب الاجتماعيّة ليس فقهاً فرديّاً، بل هو فقه يتابع دائماً الظواهر الجديدة، ويتّخذ مواقفه ويشير إلى الحلول وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان مع مراعاة المعايير العامّة للشريعة.

نعم، إنّ مثل هذا الفقه والفقيه هو الذي يجعل من الفقه فقهاً حيويّاً ومؤثّراً، فيستحقّ أن يعرّف بأنّه: «نظريّة واقعيّة وكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد»[1].

إنّ النائيني كان من أُولئك الذين ينظرون إلى الفقه والمصادر الفقهيّة من نافذة التحقيق المستند إلى مقتضيات الزمان. لقد مزج فهمه الفقهي مع وعيه السياسيّ والاجتماعي، وجعل ينظر من أُفقٍ عالٍ في مرتكزات النظام السياسيّ والاجتماعي في الإسلام، ملقياً بها في بوتقة التدقيق، حتّى أثبتها ساطعة بنار التحقيق.

إنّ حضور النائيني العالم والفقيه في الحركة الدستوريّة وتوجيهها إلى حضن الشريعة والديانة وردوده المتينة والمنطقيّة على الأكاذيب والشبهات، تشير إلى حقيقة أنّ الفقيه لو كان حاضراً في الميدان، وكان ينظر في الفقه وفقاً لحاجات المجتمع والإنسان؛ لتمكّن من

---

(1) **صحيفه نور**، ج 21، ص 98.

تعريف أيّ حادثة أو مفاجأة تعريفاً دينيّاً يستند إلى معايير الشريعة، ومن الملاءمة بينها وبين روح الثقافة والمعارف الدينيّة، دون أن يقع في فخّ البدعة.

إنّ ثمرات قدرة الفقه كثيرة، يجب معرفتها واستخدامها لجعل الدين والفقه فعّالاً وقويّاً. وهنا كلام للنائيني كان قد توصّل إليه منذ سنوات قبل الآن:

«رغم أنّنا ـ بحمد الله تعالى وحُسن تأييده ـ قد استخرجنا من عبارة واحدة كـ (لا تنقض اليقين بالشكّ) هذه القواعد الدقيقة الكثيرة، إلّا أنّنا بقينا غافلين عن مقتضيات أُصول مذهبنا وما يميّزه عن باقي المذاهب، وابتلينا بالوقوع في أسر وعبوديّة طواغيت الأُمّة إلى زمان الفرج ـ عجّل الله تعالى أيّامه ـ متوهّمين عدم إمكانيّة إيجاد الحلّ والمخرج لنا من ذلك، فلم نطأ هذا الوادي أصلاً»[1].

وبهذه البصيرة والذهنيّة يكون النائيني قد علّم الحوزات العلميّة أنّ الحركة في طريق الفقه الموروث لا تعني بالضرورة الانغلاق الأعمى على القوالب القديمة، بل يمكن ـ مع الالتزام الواعي بمحتوى الفقه الشيعي ـ استخراج القواعد والأُطر الجديدة، التي من خلالها تنفتح نوافذ جديدة أمام البشريّة وتحرّرها من كلّ أشكال الأسر والعبوديّة.

وهكذا أعدّ النائيني نفسه لاستقبال حكومة الإمام المهديّ المنتظر (عج) التي تنشر العدل في العالم، بدلاً من أن يجلس مكتوف اليدين لا يحرّك ساكناً، ظانّاً أنّ عليه تحمّل كلّ هذه الآلام منتظراً ظهور الفرج.

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 59.

الاستفادة الأمثل من القرآن

القرآن هو المعجزة الخالدة لرسول الإسلام (ص)، والبرنامج الذي يتكفّل بتنظيم حياة المسلمين الفرديّة والاجتماعيّة. والاهتمام بالقرآن وتعاليمه تجعل الإنسان عزيزاً وتسمو بمجتمعه. كما أنّ كتاب الله واحدٌ من المصادر الأربعة لاستنباط الأحكام الشرعيّة والفقهيّة، فالفقهاء حين تجابههم أيّ مسألة أو فرع فقهي يعرضونها أوّلاً على النصوص القرآنيّة، فإذا عجزوا عن العثور على ما يريدون، التفتوا إلى بقيّة الأدلّة الأُخرى.

ومنذ القرن الثاني بدأ التأليف في مجال تفسير آيات الأحكام على نطاق ضيّق، ثمّ ازداد قليلاً قليلاً[1]. وكان الأُسلوب المتّبع في هذه الكتابات يقوم على تفسير الآيات المتعلّقة بالأحكام الفقهيّة؛ إمّا على أساس السور القرآنيّة، أو على أساس الأبواب الفقهيّة، ومن ثمّ استخراج الفروع الفقهيّة منها.

إلّا أنّ عدد آيات الأحكام ـ كما يقول الفقهاء ـ لا تزيد عن الخمسمائة آية، وهذا العدد لا يبقى جميعه في عمليّة الاستدلال، بل يخرج الكثير منها من مدار البحث الفقهي نتيجة وضعها على طاولة النقد والإبرام والنقاشات الدراسيّة والحوزويّة التي ترى عدم ظهورها أو إجمالها أو ...!

وكانت هذه الطريقة هي السائدة والمتّبعة في عصر النائيني أيضاً، وكانت نفس هذه الآيات المشهورة هي التي يتمحور حولها البحث في الحوزات العلميّة، دون أن يجري الالتفات إلى بقيّة الآيات. إلّا أنّ الميرزا النائيني باستخدامه لطريقته الجديدة المبتكرة

---

(1) السيّد حسن الصدر، تأسيس الشيعة، الأعلمي، بيروت، ص 331.

أعاد القرآن إلى الميدان، واستفاد من أُصوله المهمّة والأساسيّة في المباحث الفقهيّة، خصوصاً فقه الحكومة، ممّا فتح كوّة نور جديدة أمام التحقيقات القرآنيّة والفقهيّة. وقد كتب الشهيد المطهّري حول هذه النقطة، يقول:

«ومن الإنصاف القول إنّ أحداً لم يقدّم تفسيراً دقيقاً عن التوحيد العملي والاجتماعي والسياسيّ في الإسلام بالجودة نفسها التي قدّمها العلّامة الكبير والمجتهد البارز المرحوم الميرزا محمّد حسين النائيني (قدس سره) في كتابه القيّم ***تنبيه الأُمّة***، حيث قدّم ذلك مقترناً بالاستدلالات والاستشهادات المتقنة من القرآن ونهج البلاغة»[1].

فكما بيّن الشهيد المطهّري وضع النائيني في كتابه هذا أُصولاً وبنى أُسساً قلّما يعثر عليها القارئ في غيره من كتابات مَن سبقه من الفقهاء:

فهو في البداية يبحث في جذور بقاء المسلمين متخلّفين عن قافلة الحضارة، ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ السبب الأساسي لكلّ المصائب والنكبات هو سكوت المسلمين عن الاستبداد.

كما إنّه يعدّ الاستبداد نوعاً من ادّعاء الأُلوهيّة ومظهراً من مظاهر الشرك العملي والكفر الصريح، ويستشهد على حرمته بالآيات القرآنيّة، كما يعتبر الخضوع للمستبدّ أيضاً حراماً آخر. وعلى أساس هذه العقيدة يبدأ بتوصيف روحيّة «المنّة» والأنانيّة وحبّ الذات لدى المستبدّين، مستعيناً في ترسيم صورة المستكبرين والمستبدّين ببعض الآيات القرآنيّة:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[2].

---

(1) مرتضى مطهري، نهضت هاى صد ساله اخير، ص 44.

(2) سورة الشعراء: الآية 22.

«**فقالوا** [أي فرعون وورهطه] ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ﴾ [أي موسى وهارون] ﴿مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾[1].

ثمّ يبحث بعينٍ ثاقبة في الوقائع التاريخيّة ويشير إلى بداية انحراف الحكومة الإسلاميّة الإلٰهيّة إلى حكومة استبداديّة، مستشهداً بقول رسول الله (ص):

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين جعلوا مال الله دولاً، وعباد الله خولاً، ودين الله دخلاً»[2].

ولبيان معنى كلمة «خولاً» يلجأ إلى القرآن، فيستشهد بآية:

﴿...وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾[3].

أي وتركتم بعد الموت كلّ ما جعلناه تحت تصرّفكم من المال والأنعام.

ويستعمل كلمة (خَوَل) بمعنى نَشْر العبوديّة وتعميمها بحيث يعتبر المستبدّين عباد الله عبيداً لهم مثل الحيوانات.

ويستنتج من مجموع هذه الآيات أنّ أيّ نوع من الخضوع للحكومات الظالمة هو شرك وعبادة للطاغوت... وعلى الإنسان أن يسعى قدر جهده كي يخرج نفسه والمجتمع من وطأة هذه العبوديّة، وإذا عجز عن إبعاد الظالمين والأنانيّين عن طريقه بالكامل، فلا أقلّ من أن يسعى للتقليل من ظلمهم.

ثمّ يستمرّ على هذا المنوال حتّى يبدي تذمّره من الصلة

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 47.

(2) العلّامة الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 5، ص 149؛ ج 8، ص 250،.

(3) سورة الأنعام: الآية 94.

المشؤومة والمؤذية بين الاستبداد الدينيّ والاستبداد السياسي، ويراهما مجرّد مثال للآية الشريفة التالية:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾[1].

ثمّ يشير إلى العلماء الذين لا يبيّنون الحقائق للناس كما هي، ويشعلون الضوء الأخضر أمام الاستبداد والمستبدّين متستّرين بالدين والديانة.

وللتدليل على ذلك يشير إلى الآية التالية:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[2].

وهكذا يرى النائيني أنّ فضح الوجه الحقيقي للظَلَمة وبيان شكل حكومة الصالحين واللائقين هو أحد مهامّ علماء الدين، مبدياً أسفه على وضع بعض العلماء أنفسهم في خدمة غيرهم.

وبعد بيانه لضرورة تبديل السلطة الاستبداديّة بالحكومة المقيّدة والدستوريّة، يشير إلى المستلزمات التنفيذيّة والعمليّة لهذا الهدف والأجزاء المكوّنة له، ويقول بتوقّف ذلك على شيئين لازمين:

1 ـ كتابة الدستور.

2 ـ تشكيل مجلس الشورى.

وهنا يستدلّ ببعض الآيات لبيان مشروعيّة التشاور مع الناس في أمر الحكومة وطريقة إدارة البلاد، منها:

---

(1) سورة البقرة: الآية 42.

(2) سورة آل عمران: الآية 187.

«قَالَتْ [أي ملكة سبأ] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾[1].

فكتب في ذيلها يقول:

«ورغم أنّ ملكة سبأ ورجالها كانوا من عبّاد الشمس، إلّا أنّهم مع ذلك كانوا يتّبعون أُسلوب التشاور في إدارة أُمور بلادهم، لا الاستبداد»[2].

وإضافة إلى ذلك يورد آيةً أُخرى حول مشاورة الفراعنة كنموذج آخر على مشروعيّة المشاورة:

﴿فَتَنَٰزَعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّجْوَىٰ﴾[3].

بل إنّه يستنبط من عبارة إحدى الآيات التي تقول: ﴿يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ﴾[4] معنى مشاورة فرعون لقومه أيضاً ويقول:

«إنّ تعامل فرعون مع الأقباط كان تعامل المشاورة، بينما كان تعامله مع بني إسرائيل استبدادياً»[5].

واستمراراً للبحث يتحدّث عن مشاركة الشعب في إدارة البلد واحترام العقلاء والنخبة منهم الذي يتجسّد في مجلس الشورى الوطني، فيكتب:

«إنّ دلالة الآية المباركة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[6] التي تخاطب

---

(1) سورة النمل: الآية 32.
(2) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 46.
(3) سورة طه: الآية 62.
(4) سورة القصص: الآية 4.
(5) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 44.
(6) سورة آل عمران: الآية 159.

عقل الكلّ ونفس العصمة، وتكلّفه بمشاورة عقلاء الأُمّة، ظاهرة كمال الظهور والبداهة على هذا المطلب... والكلمة المباركة «**فِي الأَمْرِ**» التي هي المفرد المحلّى الذي يفيد العموم الإطلاقي تدلّ على أنّ متعلّق المشورة المقرّرة في الشريعة المطهّرة هو كلّ الأُمور السياسيّة... والآية المباركة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1] وإن كانت في نفسها ليست دليلاً على أزيد من رجحان المشاورة، إلّا أنّ دلالتها على أنّ وضع الأُمور النوعيّة يقوم على مشاورة النوع هو من أظهر الظاهرات»[2].

ورداً على شبهة المخالفين القائلة: «إنّ الوكالة الشرعيّة لا تنطبق على هيئة الرقابة على الدستور والمجلس النيابي» كتب يقول: «إنّ الوكالة أعمّ من الوكالة الشرعيّة»، ويشير إلى آيات عدّة بهذا المعنى، من بينها:

1 ـ ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[3].

2 ـ ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[4].

3 ـ ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[5].

ويستنتج من ذلك أنّ الوكالة في هذه الآيات لم تأتِ بمعنى الوكالة الشرعيّة قطعاً، وفي نفس الوقت أطلقت على الله عنوان الوكيل، وعلى هذا، فإنّ نوّاب الشعب في مهمّة التقنين هم وكلاؤهم، رغم عدم صدق عنوان الوكالة الشرعيّة عليهم. وبعيداً عن

---

(1) سورة الشورى: الآية 38.

(2) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 53 ـ 54.

(3) سورة آل عمران: الآية 173.

(4) سورة الأنعام: الآية 107.

(5) سورة هود: الآية 12.

هذا، فإذا ثبتت مشروعيّة القول بلزوم تعيين مجموعة للرقابة على القوانين، فإنّ البحث عن مطابقة أو عدم مطابقة ذلك مع باب الوكالة الشرعيّة سوف لا يكون له أثر ولا فائدة أُخرى سوى الجدال اللفظي[1].

ويرى النائيني ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ نوعين من القوانين:

1 ـ قوانين قابلة للتغيير.

2 ـ وأخرى غير قابلة للتغيير.

والقوانين غير القابلة للتغيير لا تقع في دائرة التقنين، ولا يدَ لأحدٍ فيها ولا دور، والفقهاء تنحصر مسؤوليّتهم في إبلاغها وتنفيذها.

أمّا القوانين القابلة للتغيير فتقع في دائرة التقنين، وللأفراد فيها دورٌ وتأثير، ويتمتّع الفقهاء بصلاحيّة تنظيم وتخطيط ووضع وإمضاء القوانين والقواعد بما يتناسب مع روح الشريعة.

وفي نظر النائيني أنّه لا وجوب لأيّ شرط للقانون والمقنّن ـ بعد إجازة الفقيه ـ سوى عدم مخالفة القوانين العرفيّة مع الشريعة.

وقد استخرج هذا المبدأ استلهاماً من القرآن المجيد وحدود نفوذ ولاية المعصومين والفقهاء:

«... كما هو الحال في عصر الظهور وبسط اليد، حيث تكون ترجيحات الولاة والعمّال المنصوبين من جانب الوليّ العامّ صلوات الله عليه، ملزمة أيضاً من باب القسم الثاني [القوانين المتغيّرة]؛

---

(1) تنبيه الأمّة وتنزيه الملة، ص 80.

وذلك لأنّ إطاعة وليّ الأمر (ع) قد وردت في الآية المباركة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] في عرض إطاعة الله والرسول (ص)، بل إنّ إطاعة مقام الرسالة والولاية معاً قد وردت في عرض إطاعة خلّاق العالم...

فالحال نفسه في عصر الغيبة أيضاً، حيث تكون ترجيحات النوّاب العامّين والمأذونين من قِبَله لا محالة ملزمة من باب هذا القسم وفقاً لمقتضيات النيابة الثابتة القطعيّة على كلّ تقدير. وبهذا النحو يظهر جيّداً حال الهفوات وأراجيف المغرضين الذين توهّموا أنّ هذا الإلزام والالتزام القانوني يفتقد إلى الملزم الشرعي، حيث تنكشف ويظهر خطؤها...»[2].

وهكذا نرى كيف أنّ النائيني يجعل الفقه ـ بالاستفادة من الآيات القرآنيّة ـ فقهاً فعّالاً متوافقاً مع التقدّم والحضارة.

وبدأ الاهتمام بالقرآن بعد النائيني يزداد وازدادت الاستفادة منه عمّا كان سائداً ومتعارفاً قبل ذلك، وشرع أحد أبرز تلامذة النائيني بكتابة تفسير للقرآن، وبعد كتابته للجزء الأوّل من ***تفسير البيان*** دبّ النشاط في عمليّة الالتفات إلى القرآن، لكنّه سرعان ما خَفَتَ ذلك النشاط بسبب عدم الاستمرار في كتابة ذلك التفسير وتشكيك المشكّكين مع شديد الأسف.

صحيح أنّ الشهيد الصدر كان قد شرع في بعض الخطوات الابتكاريّة، إلّا أنّ تركيب وبناء الحوزة استمرّ على طريقته السابقة بعيداً عن القرآن، وكما يقول العلّامة الطباطبائي:

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 99 ـ 100.

«... إن تبصّرت في أمر هذه العلوم [الحوزويّة] وجدت أنّها نظّمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً، حتّى أنّه يمكن لمتعلّم أن يتعلّمها جميعاً ـ الصرف والنحو والبيان واللغّة والحديث والرجال والدراية والفقه والأُصول ـ فيأتي آخرها ثمّ يتضلّع بها ثمّ يجتهد ويتمهّر فيها وهو لم يقرأ القرآن ولم يمسّ مصحفاً قطّ...»[1].

ومع الأسف لا تزال هذه الغيوم المدلهمّة تغطّي سماء الحوزات العلميّة، فتمنع أشعّة شمس القرآن من الوصول إليها.

إنّ التركيز الشديد على أقوال الفقهاء السابقين والإجماعات والشهرة، والعمل على تفسير وتحليل هذه الروايات من هذه الزاوية، وعدم إعطاء دور للقرآن في هذه التحليلات والتفسيرات، صار سبباً في انفصال الروايات عن القرآن وانفصال القرآن عن الروايات، أي وقوع الروايات في غير مسارها الصحيح. ومن هنا قال رسول الله (ص):

«إنّهما لن يفترقا»[2].

وهنا يبرز هذا السؤال: كيف والحال هذه ـ من هذا الانفصال الحاصل في الحوزات العلميّة ـ يمكن الوصول إلى حقائق الإسلام الأصيل؟

الالتفات إلى نهج البلاغة

يعدّ كلام رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) أفضل الكلام وأحسن بيان بعد القرآن. وهنا يجب الإشارة إلى كلام عليّ (ع)

---

(1) العلّامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ج 5، ص 276.

(2) المصدر نفسه.

وكتابه، إذ تتجلّى فيه سمات كلام الخالق وسموّ معانيه، حتّى قيل فيه إنّه «فوق كلام المخلوق، ودون كلام الخالق».

وفي ***نهج البلاغة*** تظهر معالم أُسلوب الحكومة الإسلاميّة وقواعد إدارة الدولة على أساس الفقه والثقافة الشيعيّة:

منهج القضاء، أُسلوب الجهاد، العدالة الاجتماعيّة، مطلوبيّة المحافظة على بيت المال، تحكيم القيم والضوابط، الحذر من المحاباة والتمييز، إحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إقامة الحدود الإلٰهيّة، إخماد الفتن والمفاسد، و...

وأحد الأدلّة الأربعة لاستنباط الأحكام في الفقه هي السنّة، وقد فسّر جميع الفقهاء السنّةَ على أنّها هي عبارة عن قول وفعل وإمضاء وسكوت النبيّ (ص).

إذن، ما الذي حصل كي يحصل مثل هذا الجفاء لنهج البلاغة في مقام العمل واستخراج الأحكام الدينيّة، حتّى خرج من عمليّة استدلال الفقهاء، أو أنّه صار يستنبط منه بعنوان المؤيّد لا الدليل؟

ويجب الاعتراف بأنّه لم يعطَ الاهتمام اللازم بنهج البلاغة، لا في علم الفقه ولا في علم الكلام. فإذا كانت الحجّة عدم وجود السند، فإنّ قسماً كبيراً من هذا الكلام يتمتّع بسند معتبر، وقد ورد أيضاً في الكتب الروائيّة الأُخرى[1].

ثمّ أليس على الفقيه أن يعرض كلام المعصوم على القرآن، فما وافقه أخذ به، وما خالفه طرحه؟

أيّ كلام في ***نهج البلاغة*** لا يتوافق مع روح القرآن ومذاق الشريعة؟

---

(1) عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مصادر نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت.

وهل مع هذا الإهمال لمثل هذا البحر من المعارف سوف يغفر الله عن الحوزات والفقهاء؟

إنّ الميرزا النائيني لا يمكن أن يقرّ له قرار ويخضع لمثل هذا الحال، بل خطا الخطوات التي تخرجه من هذه الأجواء والفكر الحاكم على بيئته، حتّى وقف خاشعاً أمام هذا البحر الموّاج، واستفاد في جميع مباحثه العلميّة والفقهيّة من هذا البحر اللامتناهي؛ فاستخدم مصطلحات ***نهج البلاغة*** في الاستنباطات الفقهيّة وتفريع الفروع الفقهيّة من كلام المولى (ع) خصوصاً في مجال الأحكام السياسيّة والاجتماعيّة والقضائيّة و.... وكلّما استفاد من هذا البحر العميق وتمكّن من التغلّب على العديد من المصاعب بفضل توجيهات الإمام عليّ (ع) أبدى أسفه وتساءل عن سبب بقاء الحوزات بعيدةً عن هذا النبع الصافي:

«كم كان جميلاً لو أنّ جميع مراجع الأُمور الشرعيّة والسياسيّة ـ كما كان المرحوم حضرة آية الله العظمى سيّدنا الأُستاذ العلّامة الميرزا الشيرازي قدس سره يفعل حيث كان مواظباً على مطالعة هذا الكتاب المبارك والاقتداء به ـ فيتمسّكون ـ كلّ واحدٍ بمقدار مرجعيّته ـ بهذه السيرة الحسنة ولا يتجاهلون هذا الكتاب المبارك [عهد عليّ (ع) إلى مالك الأشتر] ويَدَعوه نسياً منسيّاً»[1].

وعن طريقة مدرسة سامرّاء كتب البعض واصفاً إيّاها يقول:

«كان أحد تلامذة الميرزا الشيرازي يقرأ مقاطع من ***نهج البلاغة*** قبل بداية الدرس، ثمّ تبدأ بعد ذلك المباحث الفقهيّة»[2].

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 104.

(2) آغا بزرك الطهراني، هديّة الرازي إلى الإمام الشيرازي، الترجمة 131، وزارة الإرشاد.

إنّ النائيني هو خرّيج هذه المدرسة، لذا كان في كتاباته الفقهيّة والسياسيّة يستخرج الأُصول والقواعد الفقهيّة والحكومتيّة من ***نهج البلاغة***، وكان يعتقد أنّ التطلّع إلى الآخرين مع وجود هذا الكنز العظيم لدينا هو ممّا يؤسف له.

ومن خلال نظرته الخبيرة والواسعة بالمعارف الإسلاميّة كتب واصفاً الخطبة 216 من ***نهج البلاغة***:

«إنّ القواعد والفوائد المستفادة من كلّ فقرة من فقرات هذه الخطبة المباركة، وبيان أنّ اقتباس أصل علم الحقوق ـ الذي دوّنه الفلاسفة الأوروبيّون وصاروا يباهون به ـ من أمثال ونظائر هذه الخطب المباركة موكولٌ إلى رسالة مستقلّة»[1].

وانطلاقاً من هذه البصيرة والنظرة إلى كتاب ***نهج البلاغة*** الشريف، نراه يستدلّ به في كلّ صفحة من صفحات كتاباته، ويتّخذ كلمات المولى دليلاً على آرائه الفقهيّة:

❁ فهو يشبّه النتيجة المؤسفة التي آلت إليها الحكومة الإسلاميّة وتحوّلها إلى سلطة أُمويّة بما كان عليه الحال مع الحكومة الفرعونيّة. ويقوم بمقارنة جميلة يستدلّ فيها على تحوّل الولاة المسلمين إلى أرباب ومتجبّرين ومستغلّين مستنداً إلى مقطعين من كلام الإمام عليّ (ع) في ***نهج البلاغة***:

«اتّخذتهم الفراعنة عبيداً... كانت الأكاسرة والقياصرة أرباباً لهم يحتازونهم عن ريف الآفاق وبحر العراق وخضرة الدنيا إلى منابت الشيح...»[2].

---

(1) تنبيه الأمّة وتنزيه الملة، ص 104.

(2) نهج البلاغة، الشهيدي. الخطبة 192، ص 220.

«وأيم الله لتجدنّ بني أُميّة لكم أرباب سوء بعدي...»[1].

إنّ النظام الإسلامي الذي يجب أن يقوم على رابطة الأُبوّة والبنوّة، فيلعب قائده دور الأب الرحيم[2] والمسؤول الرؤوف، سوف يتحوّل ويبتلى بأرباب سوءٍ منحرفي السلوك وطواغيت.

ولم يمضِ وقت طويل حتّى تحقّقت نبؤات المولى هذه، فأصبح هؤلاء الذين كانوا يفرّون من عدالة عليّ (ع) وقد وقعوا في مخالب ظلم معاوية.

واستمراراً لبحوث النائيني الفقهيّة ودراسته لأُسس النظام الإسلامي، وعند حديثه عن مساواة الوالي والشعب، يورد نموذجاً من كلمات الإمام عليّ (ع) ويعتبر أُسلوب الحكومة العلويّة في مراعاة المساواة بين القائد والشعب مصداقاً أعلى لذلك، مستشهداً على ادّعائه بقصّة تصرّف الإمام عليّ (ع) مع أخيه عقيل، وأجوبته الشديدة والقاطعة لأُولئك الذين كانوا يطالبون بتفضيل السابقين إلى الإسلام والمهاجرين على التابعين والمسلمين الجدد[3].

وفي فصل آخر يطرح النائيني مسألة تشاور الوالي الإسلامي مع الشعب، عادّاً ذلك واحداً من خصائص الحكّام المسلمين، ويشير إلى مقطع من كلام أمير المؤمنين (ع) في هذا المجال:

«فلا تكلّموني بما تُكلَّمُ به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يُتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقٍّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي... فلا تكفّوا عن مقالةٍ بحقّ أو مشورةٍ بعدل»[4].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 93.

(2) أصول الكافي، ج 1، ص 407.

(3) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 32 ـ 33.

(4) نهج البلاغة، الشهيدي، الخطبة 216، ص 205.

وبعد إشارته إلى توجيهات الإمام هذه، كتب يقول:

«إذن، فاللائق بهؤلاء الذين يتبعون هذا الإمام ويدّعون انتسابهم إلى التشيّع السامي، أن يجعلوا هذه الكلمات معالم لطريقهم، وأن يسعوا لفهم هذه التوجيهات بعيداً عن أيّ أحكام مسبقة وانطلاقاً من نظرة واقعيّة باحثة عن الحقيقة وعارية عن كلّ غرضٍ نفسانيّ، وأن يعملوا على درك أهمّيّة هدم الحواجز بين الوالي والشعب والاستماع بآذان مفتوحة إلى الاقتراحات والانتقادات، بل حتّى ترغيب وتشجيع الناس على إبداء أيّ نوع من الاعتراضات أو الاقتراحات و...»[1].

ثمّ ينتقل إلى بيان الشروط والمعايير التي يجب مراعاتها وتوفّرها في الأشخاص الذين يقدّمون المشورة، فيذكر وجوب تمتّعهم بإدراك المسائل السياسيّة الداخليّة والخارجيّة ومعرفة مؤامرات الدول الأجنبيّة، إضافةً إلى عدم اتّصافهم بالطمع أو كونهم ذوي مصلحة في المواضيع المستشارين فيها، وبيان بعض الخصائص الأُخرى التي يستقيها من كلام الإمام عليّ (ع)[2]:

«ولا تُدخِلَنَّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعّفك عن الأُمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشَرَه بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظنّ بالله»[3].

ويبقى الألم محبوساً في الصدور إذ لم يأخذ ***نهج البلاغة*** حتّى الآن مكانه الطبيعي المناسب في الحوزات العلميّة. ولو كان الآخرون

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

(3) نهج البلاغة، الشهيدي، الكتاب 53، ص 328.

قد واصلوا ما بدأه النائيني وبيّنوا أُسس النظام الإسلامي والحكومة العلويّة بصورة صحيحة من أقوال وسيرة الإمام عليّ (ع)، لما كنّا اليوم نجابه كلّ هذه المصاعب القانونيّة في المجالات الاقتصاديّة والثقافيّة المختلفة.

لقد استفاد النائيني جيّداً من تعليمات ***نهج البلاغة*** العلميّة والسياسيّة، وتمكّن في ذلك العصر من الشروع في مهمّة جبّارة وإن لم تسنح له فرصة إدامتها وبيان المسائل الأساسيّة لنهج البلاغة، إلّا أنّه فتح آفاقاً جديدة أمام الجيل القادم من الموالين الحقيقيّين لأمير المؤمنين (ع).

الاهتمام بالسيرة والتاريخ

مزج النائيني بصيرته الفقهيّة مع بصيرته التاريخيّة، فاستفاد من السيرة والتاريخ في الكثير من استنباطاته، واتّخذ من سيرة رسول الله (ص) والإمام عليّ (ع) وباقي المعصومين منبعاً ثرّاً ومثمراً في دراساته وبحوثه.

وهو لم يكن ينظر إلى تاريخ صدر الإسلام باعتباره شيئاً كماليّاً يلجأ إليه من باب التنوّع، بل كان يبحث فيه عن الفروع الفقهيّة في ثنايا سيرة المعصومين، ومن خلال نظرته الثاقبة ودقّته المميّزة يشير إلى موارد الاستدلال التي تؤكّد ما يذهب إليه. ورغم أنّه في كتاباته الأُصوليّة كان يؤمن بملاكات حجّيّة السيرة، كاتّصالها بزمن المعصوم (ع) واطّلاعه وعدم ردّه عليها، وبقيّة المعايير الأُخرى، إلّا أنّه في مباحثاته الفقهيّة ـ خصوصاً عند بيانه أُسس النظام الإسلامي الفقهيّة ـ كان يفكّر بصورة أكثر انفتاحاً، فيعطي السيرة والتاريخ دوراً وأهمّيّة أكبر.

لقد كان يبدي أسفه من جهل الفقهاء أو تجاهلهم لهذه المسألة،

معتبراً الكثير من الانحرافات والجمود ناتجاً من هذا الجهل بالبدايات التاريخيّة[1] والابتعاد عن عهود سيادة وازدهار المسلمين.

ومن خلال نظرة عامّة على التاريخ الإسلامي يقسّم النائيني ذلك التاريخ إلى ثلاث فترات مميّزة عن بعضها:

1 - فترة السيادة والسعادة، الناتجة عن الالتزام بالمبادئ الإسلاميّة وسيادة القيم الدينيّة. وفيها كان المسلمون يحتلّون موقع الصدارة والتفوّق في جميع الميادين السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والعسكريّة.

2 - فترة الجمود وتبدّل الحكومة الإسلاميّة إلى السلطة الأُمويّة، وسيادة القيم القيصريّة والكسرويّة باسم الإسلام والخلافة الإسلاميّة.

3 - فترة عجز المسلمين أمام الاستعمار الغربي وخسارة القيم الدينيّة أمام الغزو الثقافيّ الغربي وابتعاد المسلمين عن هويّتهم الأصليّة[2].

وكان يفكّر في طرق النجاة من هذه العبوديّة ويسعى إلى إحياء وتهيئة الأرضيّة المناسبة لعودة الثقة بالنفس والتمسّك بالقيم الإسلاميّة الأصيلة وتقريب المسلمين من فترة صدر الإسلام التي هي فترة التحرّر من قيود وأغلال الظالمين والتمتّع بالسيادة والكرامة، ويرى أنّ الوصول إلى ذلك الهدف لا يمكن إلّا باتّباع سيرة النبيّ (ص) والإمام عليّ (ع) وجعلها مثالاً يقتدى به. وقد استنبط مبدأين أساسيّين من هذه السيرة جعلهما طريقاً للنجاة، وهذان الأصلان هما: الحرّيّة والمساواة.

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 3.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

«إنّ التحرّر من هذه العبوديّة الخبيثة الدنيئة هو من مراتب وشؤون التوحيد، ومن لوازم الإيمان بالوحدانيّة... ومن هنا يكون استنقاذ حرّيّة الأُمم المغصوبة وتخليص رقابها من هذه العبوديّة المشؤومة من أهمّ مقاصد الأنبياء عليهم السلام...

أمّا مساواة جميع أفراد الملّة مع شخص الوالي في جميع الحقوق والأحكام، وشدّة اهتمام خاتم الرسل صلوات الله عليه وآله في استحكام أساس سعادة الأُمّة هذا، فهو ما يمكن فهمه من سيرته الشريفة»[1].

وخلال إيراده لنماذج من عصر صدر الإسلام، يشير إلى انتقاد المسلمين للخليفة الثاني بسبب ارتدائه الحلّة اليمانيّة، في حين لم يكن سهم أفراد المسلمين من تلك الحلّة بهذا المقدار، وجواب الخليفة بأنّ ابنه عبد الله قد وهبه سهمه منها. كما يستند على سيرة إمام العدل وناشر الحرّيّة، وكذلك مساواة أمير المؤمنين (ع)، فيشير إلى جوانب من مساواة هذا الإمام[2] داعياً العلماء والفقهاء إلى مطالعة سيرة هذا العظيم:

«إنّ تحقيق الاقتداء ومتابعة هذه السنّة وسيرة الأنبياء والأولياء في هذا العصر المبارك... يوجب على الربّانيّين والفقهاء ورؤساء المذهب الجعفري (ع) أن يبذلوا ما بوسعهم مجدّين في استنقاذ حرّيّة المسلمين وحقوقهم المغصوبة وتخليص رقابهم من ذلّ عبوديّة وأسر الجائرين، مقتدين في ذلك بتلك السيرة المباركة»[3].

ويواصل النائيني تمسّكه بالسيرة النبويّة والعلويّة، فيذكر ما ورد

(1) المصدر نفسه، ص 28.
(2) المصدر نفسه، ص 33.
(3) المصدر نفسه، ص 36.

عن المشاورة وقبول رأي الأكثريّة في سيرة النبيّ (ص) وعليّ (ع)، ومن ذلك إشارته إلى غزوة أُحد وقبول النبيّ (ص) رأي أكثريّة الناس، وسيرة الأمير (ع) في حرب صفّين وقبوله رأي الناس حيث قال: إنّ نصب الحكمين ما كان عن ضلالة، بل سوء الرأي، ولمّا اتّفق أكثر الناس عليهما وافقت»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ احترام رأي الناس في إدارة النظام والحكومة والسماح لهم بتعيين مصيرهم يتوقّف على قبول الأمر الذي تتّفق عليه أكثريّة الشعب.

كما يستفيد هذا الاستدلال الفقهي أيضاً من ذيل مقبولة عمر بن حنظلة وعموم التعليل[2] فيها، وكذلك السيرة والسنّة النبويّة والعلويّة.

وفي بحث ولاية الفقيه عند بحثه عن حدود ونفوذ ومساحة هذه الولاية يشير إلى دليل الاعتبار والسيرة، ويقول حول السيرة:

«... كما أنّه لا ينبغي الريب في وقوعه أيضاً في الجملة، كما يدلّ عليه سيرة النبيّ (ص) بعد بسط الإسلام، وسيرة أمير المؤمنين (ع) في زمان خلافته من جعلهما الولاة في البلاد، وكون الولاة عنهما بمنزلة أنفسهما في تلك البلاد التي نصبوا ولاة فيها.

والظاهر من فعل سائر الخلفاء أيضاً ذلك؛ إذ الظاهر أنّ نصبهم الولاة إنّما كان بما أنّه وظيفة الخلافة، فهم وإن تقلّدوا الخلافة على خلاف طريقة الدين، إلّا أنّ نصبهم للولاة لم يكن إلّا بما أنّهم يرون أنفسهم خلفاء وأنّ ذلك من وظيفة كونهم كذلك...»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) المكاسب والبيع، ج 2، ص 334.

إنّ الولاية الشرعيّة يمكن جعلها واعتبارها للغير، بمعنى أنّ ذلك الشخص الذي تجعل الولاية له من قبل الوالي يصبح مثل الوالي له الأولويّة على أرواح وأموال الناس.

إنّ الالتفات إلى سيرة النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) - بل حتّى خلفاء صدر الإسلام - يمكن أن يتّخذه الفقيه باعتباره دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام الفقهيّة، وهذه الطريقة هي التي استفاد منها النائيني واستنبط واستخرج بها الكثير من أحكام الفقه الإسلامي، خصوصاً في باب المسائل الحكومتيّة والسياسيّة. ولا يزال ابتكاره هذا في توظيف السيرة والتاريخ في الفقه غير معمول به في الحوزات بالشكل الصحيح، والمأمول أن تتمّ الاستفادة بشكل أكبر في المستقبل من هذا التوظيف في تطوير الفقه وتعاليه.

كانت هذه نظرة عابرة على بعض من ابتكارات النائيني الفقهيّة. ولا شكّ أنّ هذه النظرة والرؤية الشاملة للفقه، مقرونة بالالتفات إلى دور الزمان والمكان، والإيمان بالدور الأساس لولاية الفقيه، وكذلك الرجوع إلى القرآن في جميع القضايا، والاستعانة بنهج البلاغة وسيرة النبيّ (ص) وعليّ (ع)، وكلّ ذلك سيسهم في ولادة فقه مقتدر وفاعل أمام المسلمين والمجتمعات الإنسانيّة، ممّا يسهّل من العيش في العالم المعاصر والتفاعل مع الحضارة البشريّة.

إنّ الغفلة عن مستلزمات حيويّة الفقه في العالم الراهن، توجّه ضربات مهلكة إلى الإسلام والمسلمين. وكما يقول الآخوند الخراساني:

«إنّ هذا السيل العظيم للحضارة البشريّة، الذي لا ينفكّ منهمراً من الغرب نحو الدول الإسلاميّة، إذا لم نقف بوجهه نحن رؤساء الإسلام، ولم نمارس مقتضيات الحضارة الإسلاميّة بشكلٍ كامل وفي

الوقت المناسب، فإنّ هذا السيل العظيم سيجرف معه تدريجيّاً جميع قواعد الإسلام فيمحوها ويقضي عليها»[1].

ونختم هذا القسم من مقالنا بكلام آخر لهذا الفقيه العظيم، وهو ما يصلح شهادة تأييد لأفكار وآراء النائيني، حيّا فيها إبداعاته الفقهيّة:

«إنّ الرسالة الشريفة ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** التي أفاضها جناب المستطاب المتشرّع صفوة الفقهاء والمجتهدين ثقة الإسلام والمسلمين العالم العامل أغا ميرزا محمّد حسين النائيني الغروي دامت إفاضاته، هي أجلّ من التمجيد. والحريّ أن يكون تعليمها وتعلّمها وتفهيمها سبباً في إثبات اشتقاق مبادئ الحركة الدستوريّة من الشريعة المحقّة، وإدراك حقيقة الكلمة المباركة (بموالاتكم علّمنا الله معالم ديننا وأصلح ما كان قد فسد من دنيانا) بعين اليقين، إن شاء الله تعالى»[2][3].

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

(3) مقتبس من مجلّة الحوزة، السنة 13، العدد 4 و 5، دي 1375، ص 111 ـ 151.

(6)

النائيني والدولة الدستوريّة

محسن كديفر

يعدّ العلّامة الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني[1] المنظّر العظيم للحركة الدستوريّة، وقد نشر النائيني آراءه في كتاب ***تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة في لزوم مشروطيّة الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على أفراد الأمّة وترقية المجتمع*** الذي طُبع في النجف الأشرف سنة 1327هـ[2]. وعلى الفور حظي هذا الكتاب بتأييد اثنين من مراجع التقليد العظام آنذاك هما الملّا محمّد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني.

(1) للاطّلاع على آراء النائيني انظر: الدكتور عبد الهادي الحائري، تشيع ومشروطيت در ايران، الفصول 3 ـ 5، ص 153 ـ 176.

(2) كانت الطبعة الأولى من الكتاب في النجف سنة 1327، والثانية في طهران سنة 1328هـ، والثالثة في طهران أيضاً عام 1955م مع مقدّمة وتعليقات لآية الله الطالقاني.

وفي كتابه هذا أقام النائيني الدليل على مشروعيّة الدولة الدستوريّة، وردَّ كذلك على إشكالات معارضي الحركة الدستوريّة.

أمّا رسالة رسالة ***اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة*** التي كتبها الشيخ إسماعيل المحلّاتي، فهي ثاني الآثار الفقهيّة للحركة الدستوريّة[1]، وقد حظيت هذه الرسالة أيضاً بتأييد المرجعين العظيمين في النجف الخراساني والمازندراني.

مبادئ نظريّة الدولة الدستوريّة

تقوم نظريّة الدولة الدستوريّة بناءً على ما يراه الفقيه الأُصولي والمنظّر السياسيّ الشيعي الكبير العلّامة النائيني (1277 ـ 1355هـ) على المبادئ التالية:

المبدأ الأوّل: إنّ جميع أُسس وقواعد الدولة الدستوريّة مستقاة من كتاب الله وسنّة رسول الله (ص) ومن أقوال أمير المؤمنين عليّ (ع) بصورة خاصّة، فتعدّ من ضروريّات الإسلام. وقد استفاد الغرب من هذه المبادئ، فشقّ طريقه نحو التقدّم والرقيّ، بينما تقهقر المسلمون إلى الوراء لغفلتهم عن مصادرهم الدينيّة الغنيّة[2].

وتطبيق هذه النظريّة يعني إعادة الحياة مرّةً أُخرى إلى مقتضيات الدين الحنيف وتطبيق السياسة الإسلاميّة. كما أنّ ما يتلقّاه العالم الإسلامي من الغرب في فنون إدارة الدولة والحقوق الأساسيّة ما هو

---

(1) الدكتور زرگري نجاد، رسائل مشروطيت، ص 487 ـ 550.

(2) انظر: العلّامة الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، مع مقدّمة وتعليقات آية الله السيّد محمود الطالقاني، الطبعة الثالثة، طهران، 1334، ص 2، 3، 56، 60 و 97.

إلّا فنونهم التي عادت مرّةً أُخرى إلى وطنها الأصليّ، هذه بضاعتنا رُدّت إلينا.

المبدأ الثاني: إنّ على الحكومة أن تقوم بواجبين أساسيّين، هما:

الأوّل: حفظ الأنظمة الداخليّة للبلد، وتربية الأهالي على المواطنة، وإيصال كلّ ذي حقّ إلى حقّه، ومنع اعتداء أفراد الشعب بعضهم على بعضهم الآخر، إلى غير ذلك من الوظائف النوعيّة الخاصّة بالمصالح الداخليّة للدولة والشعب.

الثاني: مقاومة تدخّل الأجانب والحذر من الحيل المتعارفة في هذا الباب، وتهيئة القوى الدفاعيّة والاستعدادات الحربيّة وما شابه ذلك.

وهذا المعنى هو الذي ورد على لسان المتشرّعة بعنوان (حفظ بيضة الإسلام)، وأسمته بقيّة الشعوب (حفظ الأوطان). وقد سمّيت الأحكام الواردة في الشريعة المطهّرة لتنفيذ هذين الواجبين بالأحكام السياسيّة والتمدّنيّة، وصنّفت ضمن الجزء الثاني من الحكمة العمليّة[1].

إنّ الأمور السياسيّة أُمور نوعيّة تختصّ بإدارة البلاد وتنظيم المدن وحفظ الحدود وجباية الضرائب وإنفاقها في الشؤون العامّة، أي نفس الأُمور التي تقع على عاتق سلطات كلّ مملكة من الممالك. وإنّ إهمال هذه الأُمور يؤدي إلى اختلال النظام، وذلك لا يرضى به الشارع المقدّس بأيّ حالٍ من الأحوال؛ ولهذا صارت المهامّ الخاصّة بحفظ واستقرار الدولة الإسلاميّة من أهمّ الأُمور الحسبيّة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 46 و 78.

إنّ مجموعة الوظائف الخاصّة بحفظ أمن الدولة واستقرارها وإدارة أُمور الشعب تكون على قسمين:

الأوّل: الأُمور المنصوص عليها التي تكون وظيفتها العمليّة معيّنة بالضبط كما أنّ حكمها مذكور في الشريعة المطهّرة. وهذا القسم لا يقبل التغيير، ولا يختلف باختلاف الزمان والمكان، وينحصر طريق إجرائه بالتعبّد الشرعي.

الثاني: الأُمور التي لم يرد نصّ فيها، وتكون وظيفتها العمليّة غير معيّنة وموكولة إلى نظر وترجيح الوليّ النوعي أو المأذون من قِبَله، وذلك بسبب عدم اندراجها تحت ضوابط خاصّة وميزان مخصوص. وهذا القسم يكون تابعاً لمصالح ومقتضيات الزمان والمكان، فيكون قابلاً للاختلاف والتغيير باختلافهما.

وينتج من هذا التقسيم الفروع السياسيّة الآتية:

أ ـ إنّ القوانين والأوامر التي يجب مطابقتها للشرع تنحصر في القسم الأوّل، بينما يكون التطبيق مع الشرع في القسم الثاني فاقداً للموضوع ولا محلّ له.

ب ـ تجب الشورى في القسم الثاني وتكون ضروريّة، أمّا في القسم الأوّل، فلا مجال للشورى أصلاً.

ج ـ إنّ إلزام القسم الثاني هو من صلاحيّات الحكومة الحقّة الشرعيّة.

د ـ إنّ معظم السياسات النوعيّة تقع في القسم الثاني.

هـ ـ إنّ إمكانيّة النسخ أو التغيير أو التبدّل وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان لا تتوفّر إلّا في القسم الثاني من الأحكام[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 98 ـ 102.

المبدأ الثالث: حتّى مع عدم ثبوت النيابة العامّة للفقهاء في جميع المناصب، فإنّنا نعلم أنّ نيابتهم في عصر غيبة إمام الزمان (عج) في الوظائف الحسبيّة هي القدر الثابت والمتيقّن، كما أنّ ثبوت نيابة الفقهاء والنوّاب العامّين لإمام العصر (عج) في إقرار النظام وحفظ الدول الإسلاميّة هو من أهمّ الأُمور الحسبيّة ومن قطعيّات مذهب الإماميّة[1]. ولا يلزم في أمثال هذه الأُمور التصدّي المباشر لشخص المجتهد، بل يكفي إذنه لمنتخبي الشعب في صحّتها ومشروعيّتها ايضاً.

كما أنّه لو أُريد مراعاة الاحتياط إلى أقصى حدوده، فإنّه يكفي أيضاً اشتمال نوّاب الشعب على عدد من المجتهدين العدول لضمان صحّة الآراء الصادرة وإسباغ قوّة التنفيذ عليها[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 15، 21، 46، 79 و 98.
إنّ رأي الميرزا النائيني حول ولاية الفقيه بتقرير المرحوم الخوانساري يماثل ما ورد في تنبيه الأُمّة، أي عدم إثبات الولاية العامّة والاكتفاء بالولاية في الأمور الحسبيّة، مع الأخذ بنظر الاعتبار اتّساع الأُمور الحسبيّة لديه قياساً بما هو الحال طبقاً للنظريّة المضيّقة لبقيّة الفقهاء في الأُمور الحسبيّة.
أمّا بتقرير المرحوم الآملي، فهو يقرّ بالولاية الانتصابيّة العامّة للفقهاء من خلال قبوله للرواية المعروفة بالمقبولة.
والجدير بالذكر أنّ كلا التقريرين قد تمّت كتابتهما بعد كتابة تنبيه الأُمّة.
أمّا عن التقريرين المذكورين فهما:
الشيخ موسى النجفي الخوانساري، منية الطالب، (قم، 1373هـ، الطبعة الحجريّة)، ج 1، ص 328 ـ 329؛ وقد صدر أخيراً الجزء الأوّل من الكتاب في قم.
الشيخ محمّد تقي الآملي، المكاسب والبيع، تعليقة على مكاسب العلّامة الأنصاري، (طهران، 1372هـ)، ج 2، ص 334.

(2) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 15، 48، 79، 88، 90 و 101.
وحسب رأي النائيني، فإنّ المادّة الثانية المتمّمة للدستور تحقّق هذا المطلب.

المبدأ الرابع: إنّ قوام الدولة الدستوريّة يتوقّف على أمرين:

الأوّل: تدوين دستور يتضمّن جميع حقوق الشعب ويضمن حرّيّاتهم، ووظائف وحدود صلاحيّات الحكّام، وشروط عزلهم واستقالتهم عن المناصب المفوّضة إليهم وفقاً لمقتضيات المذهب. والدستور في السياسات والأنظمة النوعيّة هو بمثابة الرسالة العمليّة في أبواب العبادات والمعاملات[1].

ويظهر لزوم تدوين الدستور بملاحظة توقّف حفظ النظام عليه، وأنّ وجود الأحكام الشرعيّة لا يغنينا عن تدوين الدستور؛ لأنّ الدستور يختصّ بتنظيم سلوك المتصدّين وتحديد سلطاتهم وتشخيص الوظائف النوعيّة لازمة الإجراء من غيرها. أمّا القوانين العاديّة، فهي إمّا سياسات عرفيّة تمّ وضعها بهدف حفظ النظام، أو شرعيّات مشتركة بين الجميع، ولا ربط لها من الأساس بما يذكره المرجع في الرسائل العمليّة أو فتاوى المجتهدين ممّا يقع خارج وظائف ممثّلي الشعب[2].

الثاني: الرقابة، أي مراقبة ومحاسبة وكلاء مجلس الشورى الوطني للحكومة حول أدائها لوظائفها النوعيّة، ومنع أيّ تجاوز أو تفريط فيها. إنّ الضمان الوحيد لمنع تبدّل السلطنة الولايتيّة إلى المالكيّة المطلقة هو مبدأ المراقبة والمحاسبة هذا[3]. وتنشأ قابليّة السلطنة الإسلاميّة للمراقبة من حقيقة كونها سلطنة محدودة لا مطلقة. وإنّ الموظّفين العامّين هم أُمناء

---

(1) المصدر نفسه، ص 13 ـ 14.

(2) المصدر نفسه، ص 70 ـ 71 و 75.

(3) المصدر نفسه، ص 15 و 48.

الشعب لا مالكوه ومخدوموه، وهم مسؤولون أمام الشعب، ومحدوديّة سلطاتهم هو من الضروريّات والأُمور المتّفق عليها بين الفريقين[1]. ومن هنا، يكون الفصل بين سلطات الدولة من الوظائف السياسيّة الواجبة[2].

المبدأ الخامس: تتحقّق مشاركة الشعب في الأُمور غير المنصوص عليها من خلال التشاور بين عقلاء الناس، ويعدّ مجلس الشورى الوطني تجسيداً لهذا الهدف. ويجب في التشاور أن يكون مع جميع أفراد الشعب لا مع بطانة الوالي وحاشيته كما في مجلس السلطنة، والشورى هي من مسلّمات الإسلام، كما أنّ أصل السلطنة الإسلاميّة هي سلطنة تشاوريّة[3]. وعند عدم اتّفاق آراء نوّاب الشعب يجب العمل برأي الأكثريّة، والرجوع إلى رأي الأكثريّة في مثل هذه المواقف ليس بدعة، بل إنّما هو ممّا يؤيّده الشرع والعقلاء، وهو من الواجبات باعتباره من مقدّمات حفظ النظام[4]. إنّ نوّاب الشعب ـ سواء اعتبرناهم وكلاء بالمعنى الاصطلاحي، أم لم نعتبرهم ـ لا يشترط فيهم ما يشترط في الحكومة الشرعيّة والفتوى وصلاة الجمعة، بل إنّ الشروط الواجب توفّرها في نوّاب الشعب تتمثّل في أُمور ثلاثة:

الأوّل: الاجتهاد في السياسة، والقوانين الدوليّة العامّة، والخبرة في الوظائف العامّة، ومعرفة مقتضيات الزمان.

الثاني: التجرّد عن الأغراض والمطامع.

---

(1) المصدر نفسه، 43، 45 و 49.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) المصدر نفسه، ص 53، 56 و 79.

(4) المصدر نفسه، ص 80 ـ 83.

الثالث: الشعور بالمسؤوليّة التامة والعمل بما فيه خير الدين والدولة والوطن الإسلامي ونوع المسلمين[1].

بل يجب أن يشترك غير المسلمين من سكنة البلاد الإسلاميّة في الانتخابات حتماً، بسبب دفعهم للضرائب، وبسبب توقّف تماميّة ورسميّة المجلس الوطني على مشاركتهم. وإنّ سعيهم في طلب خير الوطن والنوع الإنسانيّ يكفي لتحقّق الشرط الثالث[2].

المبدأ السادس: من مبادئ الدولة الدستوريّة أَصْلَا الحرّيّة والمساواة الطيّبين الطاهرَيْن.

الأوّل: مبدأ الحرّيّة المبارك، ويعني تحرّر الشعب من عبوديّة السلطان والاسترقاق الفرعوني الكريه. وهذا المبدأ هو أساس السلطنة الإسلاميّة ويعدّ من ضروريّات الإسلام[3].

الثاني: مبدأ المساواة الطاهر، أي مساواة جميع أفراد الشعب مع شخص الوالي في جميع الحقوق والأحكام العامّة. وقانون المساواة من أشرف القوانين المباركة المستقاة من السياسات الإسلاميّة، ومنشأ وأساس العدالة وروح جميع القوانين. فأيّ حكم حول أيّ موضوع وعنوان إذا أصبح قانوناً عامّاً، فيجب تطبيقه في مرحلة التنفيذ على جميع مصاديقه وأفراده بصورة واحدة لا تفاوت فيها، وأن لا ينظر إلى أيّ جهة شخصيّة أو إضافة خاصّة البتّة، بل تنتفي إمكانيّة استثناء أو إلغاء أو إغماض أو إعفاء أيّ شخص عن الخضوع لأحكامه[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 86 ـ 89.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) المصدر نفسه، ص 62 ـ 64.

(4) المصدر نفسه، ص 26، 35، 45، 69 و 71.

يحارب النائيني في كتابه بشدّة أيّ تفسير للإسلام يجعل منه تبريراً للاستبداد والسلطة المطلقة، ويعبّر عن الذين ينكرون الحرّيّة والمساواة والشورى والقانون من أُولئك الذين يلبسون لباس رجال الدين، ويستغلّون جهل الشعب بمقتضيات دينهم وعقيدتهم بشعبة الاستبداد الدينيّة، ويرى أنّهم من القوى الملعونة التي تأتي في الأهمّيّة بعد جهل الشعب بحقوقهم وواجبات سلطانهم، وتكون أعظم من غيرها، فيصعب علاجها أيضاً بسبب رسوخها في القلوب واعتبارها من لوازم الدين، فتكون أصعب من غيرها إلى حدّ الامتناع[1]، «أُولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد»[2].

إنّ عظمة شخصيّة الميرزا النائيني أدّت إلى جذب الأضواء عن المساعي الفقهيّة لمعاصره الشيخ إسماعيل المحلّاتي الذي سبق النائيني إلى بيان الجوانب الفقهيّة لنظريّة الحكومة الدستوريّة، وأصبح كتابه ***اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة*** يحتلّ المكانة الثانية في الأهمّيّة بعد كتاب النائيني ***تنبيه الأُمّة***[3].

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ بعض الفقهاء المدافعين عن الحركة الدستوريّة لا يمكن عدُّهم من القائلين بنظريّة الحكومة الدستوريّة؛ إذ يظهر أنّهم كانوا يريدون من مفردة (المشروطة) معنىً آخر لها. ومن هؤلاء المرحوم السيّد عبد الحسين اللاري صاحب رسالة ***آيات الظالمين***، ***والدستوريّة الشرعيّة***، ***وأحكام قانون إدارة البلديّة***،

---

(1) المصدر نفسه، ص 27، 60، 62، 108 و 125.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

(3) انظر: رسائل مشروطيّت (18 رسالة ولائحة حول النظام الدستوري)، إعداد الدكتور غلام حسين زرگري نجاد، ص 487 ـ 550، (طهران، 1374)؛ ومبانى نظرى حكومت مشروطه و مشروعه، مصدر سابق، الفصل الثامن، ص 99 ـ 105.

وبالأخصّ رسالته ***القانون في اتّحاد الحكومة والشعب***[1]؛ فهو رغم اعتباره تشكيل المجلس واجباً كفائيّاً من أجل صيانة حقوق الشعب، إلّا أنّه يرى أنّ مشروعيّة هذا المجلس تتوقّف على كون رئيسه فقيهاً جامعاً للشرائط تنحصر جميع الصلاحيّات فيه، من إقامة الحدود الشرعيّة، والعقوبات الإلٰهيّة، وإقامة الجمعة، والجهاد، والقضاء، والإفتاء، إلى ترجيح وتعيين الأحكام الكلّيّة والمصالح النوعيّة من عزلٍ ونصب، وما دام على عدالته، فلا يحقّ لأحدٍ مخالفته، كما أنّ الشعب لا يحقّ له التعيين أو الانتخاب[2]. إنّ ما أراده السيّد اللاري هو الحكومة الشرعيّة من سنخ الولاية الانتصابيّة العامّة للفقهاء، ولكن باسم الحكومة الدستوريّة.

إنّ ما بدأه العلّامة النائيني ومَن حذا حذوه من الفقهاء قد آل في النهاية إلى تأسيس شكل جديد من المشروعيّة السياسيّة في الفكر الشيعي، هي المشروعيّة الإلٰهيّة الشعبيّة. إنّ النائيني والفقهاء الآخرين من أنصار الحركة الدستوريّة لم يعترفوا رسميّاً إلّا بحقوق الشعب، ورغم أنّهم في موقفهم من مشروعيّة السلطة السياسيّة قد سلكوا نفس سلوك الطريقة التقليديّة، إلّا أنّ الاعتراف بحقوق الشعب إلى جانب ولاية الفقهاء المنصوبين كان يمثّل بداية لفكرٍ جديد ظهرت ثماره في عصر الجمهوريّة الإسلاميّة، وأدّى إلى طرح نظريّات جديدة عن الحكومة[3].

---

(1) الدكتور زرگري نجاد، رسائل مشروطيّت، ص 362 ـ 414.

(2) انظر: حسين آباديان، مبانى نظرى حكومت مشروطه و مشروعه، الفصل التاسع، السيّد اللاري وفكرة تأسيس حكومة الشرع، ص 111 ـ 120.

(3) مقتبس من كتاب: محسن كديور، نظريه هاى دولت در فقه شيعه، ج 1، ص 111 ـ 126، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات ني، 1376.

(7)

تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة

الاجتهاد الإمامي في نقد وتقييم الديمقراطيّة الاجتماعيّة

موسى النجفي

بحث تمهيدي

إنّ كتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** يسعى ـ كما يقول الكتاب نفسه ـ إلى تنبيه الأُمّة بضروريّات الشريعة، وتنزيه الدين من هذه الزندقة والإلحاد والبدعة، أي الاستبداد[1].

ومؤلّف الكتاب ـ كما هو معروف ـ مجتهد أُصولي وفيلسوف مقتدر وأحد رجال السياسة الواعين بمسائل زمانهم، وكتاب **تنبيه**

(1) الميرزا محمّد حسين النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 6، ط 8، طهران، شركت سهامى انتشار، 1361.

الأُمّة يعبّر في جميع سطوره وعباراته عن جميع هذه الأبعاد المذكورة وعن جوانب أُخرى من معالم شخصيّة كاتبه.

والحديث عن **تنبيه الأُمّة** لا بدّ من أن يسبقه الالتفات إلى إحدى النقاط، وهي معرفة الاتّجاه الذي سلكه النائيني في كتابه ومدى قربه من الاتّجاهات الثلاث الآتية:

الأوّل: بيان الديمقراطيّة الإسلاميّة في إطار نظام واحد.

الثاني: بيان النقاط المشتركة بين الإسلام والديمقراطيّة والتلفيق بينهما.

الثالث: بيان النظريّة السياسيّة للشيعة في تقييم الديمقراطيّة.

ويمكن الوصول إلى الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال ببيانٍ دقيق من خلال التحقيق العميق في كتاب الميرزا النائيني، كما أنّ الباحث في الفكر السياسيّ إذا قام بقراءة الكتاب من خلال أيّ واحدٍ من الاتّجاهات لتوصّل إلى نتائج أكثر دقّةً وقرباً من الحقيقة.

وعلى أيّ حال، ومهما كان الجواب، فإنّ جميع هذه النظريّات الثلاث تتّفق في نقطة واحدة هي أنّ النائيني كان يرى في نظريّته السياسيّة أنّ المفاهيم الشيعيّة يمكن تلفيقها مع الديمقراطيّة في حدود الشورى والأُمور الحسبيّة والقوانين المنصوصة وغير المنصوصة والمباحث الأساسيّة الأُخرى، كما كان يعتقد عدم إمكانيّة القبول بالعكس؛ أي إنّه كان معتقداً أنّ النظريّة الشيعيّة لا يمكن جمعها مع الاستبداد في أيّ زمانٍ ومكان وفي ظلّ جميع الظروف، وقد كان كتابه **تنبيه الأُمّة** يدور حول هذا المحور.

مصادر وجذور «تنبيه الأُمّة» ونظرته إلى الدولة والسياسة

نقد وتقييم لبعض النظريّات

من الأُمور التي وقع الاختلاف فيها حول كتاب ***تنبيه الأُمّة*** هو المصادر والخلفيّات التي استلهم النائيني منها، ما شكّل فكره السياسيّ في ما بعد، وقد تطرّق أحد الكتب التي تبحث في الحركة الدستوريّة إلى هذا الموضوع قائلاً:

إنّ النائيني في بحثه حول الاستبداد لم يكتفِ بالاستفادة من الكثير من أفكار الكواكبي الواردة في كتابه ***طبائع الاستبداد*** فحسب، بل استخدم نفس العبارات والمصطلحات الواردة فيه في كتابه ***تنبيه الأُمّة*** أيضاً. فمن المفردات التي ذكرها النائيني في كتابه باعتبارها مرادفةً للاستبداد هي: الاستعباد، الاعتساف، التسلّط والتحكّم. كما أنّ المصطلحات المرادفة للمستبدّ هي الحاكم المطلق، الحاكم بأمره، مالك الرقاب والظالم القهّار. أمّا الناس الذين يقعون تحت سلطة مثل هذه الحكومة الاستبداديّة فقد أسماهم: أُسراء، مستصغرون ومستنبتون. وجميع هذه المفردات واردة في كتاب الكواكبي بالضبط وبمعانٍ وطريقة استدلال واحدة تقريباً[1].

وكان النائيني متأثراً في فهمه لنظريّة الحركة الدستوريّة بالمفكّرين والمجدّدين في العالم الإسلامي[2].

---

(1) عبد الهادي الحائري، تشيّع ومشروطيت در إيران، ص 233، ط 2، طهران، أمير كبير، 1364.

(2) المصدر نفسه، ص 231.

إلّا أنّ مؤلّف الكتاب المذكور يؤكّد:

أنّ النائيني يطرح في ***تنبيه الأمّة*** منهجه وأفكاره الخاصّة به، والتي تمثّل في الواقع أفكار جميع علماء الحركة الدستوريّة، ولم يقصر أبحاثه على مفهوم الاستبداد أو أحد الأنظمة الاستبداديّة، بل يبذل جهده لبيان وإثبات صحّة نظريّة الحركة الدستوريّة من المنظار الشيعي.

إلّا أنّ بحث النائيني حول مفهوم الاستبداد، وخصوصاً التشابه النسبي لهذا البحث مع طريقة استدلال الكتّاب الغربيّين حول خصائص هذه المفردة الغنيّة بالمعاني السياسيّة، كلّ ذلك كان من خلال استفادته من كتاب الكواكبي[1].

ويقول الدكتور فريدون آدميّت حول الموضوع نفسه:

«إنّ النائيني مضافاً إلى ما تخصّص به من علوم، كان يجيد الحكمة العمليّة أيضاً، فلم تكن الكتابات السياسيّة في عصره غريبةً عليه، كما كان مطّلعاً على أحداث الفترة الأُولى من الحكومة الدستوريّة.

وكما نعتقد، فإنّ ما قدّمه من تحليلات عن (الاستبداد السياسي) و(الاستبداد الديني) و(الاستبداد الجمعي) كانت بتأثير مباشر من ترجمة كتاب ***طبائع الاستبداد*** لعبد الرحمن الكواكبي، الذي تأثّر بدوره واستفاد كثيراً من كتاب ***الاستبداد*** القيّم الذي ألّفه الكاتب الإيطاليّ المشهور فيتوريو ألفييري.

إنّ معلومات النائيني عن الفلسفة السياسيّة الغربيّة هي معلومات سطحيّة، كما إنّه ليس جاهلاً بالتطوّرات التاريخيّة التي طرأت على

---

(1) المصدر نفسه، ص 224.

العالم الغربي جهلاً تامّاً، وكان حسّاساً اتجاه هجوم الغرب على الدول الإسلاميّة، أمّا وعيه الوطني، فهو مثار الإعجاب.

لقد كان يدعو في مسألة تشريع القوانين إلى رعاية الأُصول العلميّة الصحيحة وضرورة تلبية مقتضيات العصر السياسيّة من جهة، ومن جهةٍ أُخرى يهاجم أحد الكتّاب ـ والظاهر أنّه طالبوف التبريزي ـ هجوماً عنيفاً متعصّباً لا مبرّر له؛ لأنّه كان يرى أنّ الأحكام الشرعيّة لا تتناسب مع مقتضيات العصر.

كان حادّاً جدّاً في انتقاداته السياسيّة، ويجب أن نضيف إلى ذلك أنّه كان رجلاً حرّاً وعظيماً»[1].

وهناك كاتب آخر لا يذهب مذهب الكاتبين السابقين، بل ينظر من زاوية أُخرى ويعتقد أنّ المرحوم الميرزا حسين النائيني قد جمع بين الديمقراطيّة والحكومة الشرعيّة. يقول هذا الكاتب:

«الظاهر أنّ هذا العالم الشيعيّ الجليل لم يكن مطّلعاً على آراء الفلاسفة الغربيّين، ومع ذلك، فإنّ النسيم الذي هبّ من الغرب وجلب معه ما جلب من مذهب أصالة الإنسان، قد ترك أثره فيه، وأظنّ أنّ هذا النسيم لم يعدم أثره أيضاً في المباحث العلميّة لهذا العالم في الأُصول.

ومع كلّ ذلك، فإنّ دستوريّة الميرزا حسين النائيني كانت دستوريّةً شرعيّة؛ لكنّها لم تترك حتّى الآن أثراً يذكر لدى القوم»[2].

أمّا من ناحية أثر كتاب ***تنبيه الأُمّة*** أو أُسلوبه وإبداعاته، فإنّ

(1) آدميت، ايدئولوژى نهضت مشروطيت، ص 230.

(2) رضا الداوري، شمّه هايى از تاريخ غربزدگى ما، ص 55، ط 2، طهران، سروش، 1363.

مجموعة أُخرى قد بحثت في هذه المسألة بشكلٍ آخر. وكما يعتقد الأُستاذ المطهّري بصورة ضمنيّة بأنّ هذا الكتاب «أكمل وأكثر نضجاً من ***طبائع الاستبداد***»، ويشير في ذيل بحثه عن عبد الرحمن الكواكبي إلى:

«إنّ الإنصاف يوجب علينا أن نقول إنّ أحداً لم يقدّم تفسيراً دقيقاً عن التوحيد العملي والاجتماعي والسياسيّ في الإسلام بالجودة التي قدّمها العلّامة الكبير والمجتهد البارز المرحوم الميرزا محمّد حسين النائيني قدس سره في كتابه القيّم ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***، التي اتّسمت باقترانها بالاستدلالات والاستشهادات المتقنة من القرآن و***نهج البلاغة***.

إنّ ما كان يسعى إليه أمثال الكواكبي، قد بلغه وأثبته بالأدلّة الإسلاميّة وبصورة جيّدة المرحوم النائيني في كتابه ذاك.

ومع الأسف، فإنّ الأجواء السائدة في بيئتنا التي يغلب عليها طابع التفكير السطحي قد فعلت فعلها الذي أدّى بالمرحوم النائيني بعد نشر كتابه إلى أن يغلق فمه ويختار السكوت التامّ»[1].

أمّا الدكتور حميد عنايت، فعند حديثه عن كتاب تنبيه *الأُمّة* وجذوره، وصفه بأنّه كتاب مستقلّ وبديع، وقال:

«رسالة ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** من تأليفات الحاجّ الميرزا حسين النائيني المعروف بالميرزا النائيني، وهو من مراجع التقليد لدى الشيعة، وهو أحد الكتب القليلة التي تبحث في الثورة الدستوريّة

---

(1) مرتضى مطهّرى، بررسى اجمالى نهضتهاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 42، ط 8، قم، صدرا.

الإيرانيّة والدفاع عن نظام الحكم الدستوري من منظار المذهب الشيعي. وهي رسالة بديعة جدّاً وأكثر تنظيماً من كتاب ***طبائع الاستبداد*** رغم عدم حصولها على نفس درجة شهرته بسبب تعقيد أُسلوب كتابتها وطريقة استدلالها. وقد ادّعى اثنان من المفكّرين الغربيّين المختصّين بالدراسات الإيرانيّة في حديث خاصّ مع الكاتب بأنّ مطالب ***تنبيه الأُمّة*** مقتبسة من كتاب ***الطبائع***، إلّا أنّ التحقيق والمقارنة الدقيقة بين الكتابين لا يؤيّدان هذا الادّعاء»[1].

إنّ الأقوال والآراء حول ***تنبيه الأُمّة*** كثيرة جدّاً ومتناقضة، بل وصل الأمر ببعض الكتّاب إلى التشكيك في نسبة الكتاب إلى الميرزا النائيني رغم جميع ما هو موجود من الأدلّة والوثائق، فقد كتب يقول:

«لم يتمّ حتّى الآن التأكّد من أنّ كتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** هو من تأليفات المرحوم آية الله الميرزا حسين النائيني، إنّ البعض من الذين حضروا دروسه في الأُصول والفقه ينظرون إلى المسألة مع شيء من التأمّل والترديد.

وعلى أيّ حال، وسواء كان كتاب ***تنبيه الأُمّة*** من تأليف النائيني أم لم يكن، فإنّه يلقي الضوء على مسألة الأُمّة والشريعة والحكومة في مواجهة النظام الدستوري والمدنيّة الغربيّة»[2].

إنّ هذا القول لا يستحقّ البحث والاستدلال؛ إذ إنَّ مثل هذه

---

(1) حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، ص 174، طهران، أمير كبير، 1363.

(2) نامه انجمن كتابداران ايران، الدورة العاشرة، العدد 10، ص 236، نقلاً عن أبو ذرّ الورداسبي، ماهيت حكومت اسلامى از ديدگاه آيت الله نائينى، ص 21، طهران، مولى.

الشبهة لم يوردها أيّ من المؤرّخين أو المحقّقين، أضف إلى ذلك أنّ كتاب *تنبيه الأمّة* طُبع في بغداد في حياة النائيني نفسه وأمام عينيه.

أمّا ما يخصّ أقوال المجموعتين السابقتين، فيمكن القول إنّ التلخيص المعقول وترتيب مباحث الكتابين يجعلنا نستنتج أنّ جميع محاور كتاب *طبائع الاستبداد* تدور حول محور الاستبداد والدين، الاستبداد والعلم، العبوديّة، المال، الأخلاق، التربية، التقدّم والخلاص من الاستبداد[1]؛ إلّا أنّ فصول وترتيب مطالب كتاب *تنبيه الأمّة* هي: حقيقة الاستبداد، النظام الدستوري، الدستور، مجلس الشورى، الحرّيّة، المساواة، أساس وحقيقة السلطنة، الانحراف من الحالة الأُولى، هل يجب تحديد السلطة في عصر غيبة الإمام؟ هل النظام الدستوري يكفي للتحديد ولا إشكال فيه؟ الشبهات والإشكالات المثارة حول تأسيس النظام الدستوري وجوابها، العصمة ومشروعيّة التدخّل ورأي النوّاب وواجباتهم العمليّة والشروط التي يجب توفّرها فيهم في بيان القوى الداعمة للاستبداد والسبيل إلى التخلّص من القوى المستبدّة.

مقارنة تطبيقيّة بين تنبيه الأُمّة وطبائع الاستبداد

بمقارنة إجماليّة يمكن الوصول إلى حقيقة مفادها أنّ الكثير من العناوين والموضوعات التي تناولها كتاب *تنبيه الأُمّة* بالبحث والدراسة لم ترد في كتاب *طبائع الاستبداد* حتّى بالإشارة؛ لكنّنا يمكن أن نبدأ تقييم الكتابين على النحو الآتي:

---

(1) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ترجمة عبد الحسين ميرزاي قاجار، نقد وتصحيح محمّد جواد الصاحبي، قم، مكتب الإعلام، 1363.

الأوّل: اختلاف مصادر الكتابين والأُصول المفترضة لكلّ واحدٍ منهما.

الثاني: اختلاف أُسلوبَي الكتابين وطريقة عرضهما.

الثالث: أهداف الكتابين وما توصّلا إليه من النتائج.

أمّا من ناحية مواضيع بحثهما، فيمكن تشخيص ثلاثة أنواع من البحوث في عمليّة المقارنة بين الكتابين:

أ ـ البحوث المشتركة.

ب ـ بحوث النائيني التكميليّة.

ج ـ البحوث والمواضيع التي استقلّ بها كتاب ***تنبيه الأُمّة***.

ومضافاً إلى ما ذكرناه، فمن المعلوم أنّ قسماً مهمّاً وأساسيّاً من كتاب ***تنبيه الأُمّة*** كان مكرّساً لبيان الشبهات والمغالطات الشرعيّة أو السياسيّة التي أثارها المعارضون للحركة الدستوريّة، وهذه الإيرادات تعود بشكلٍ كامل إلى عصر الثورة الدستوريّة الإيرانيّة، فلا يمكن إطلاقاً أن نجد لها أثراً في كتاب ***طبائع الاستبداد***.

ومن جانب آخر، فإنّ العديد من المباحث والمصطلحات والاستدلالات الواردة في ***تنبيه الأُمّة*** لا يمكن أن تصدر إلّا من روحيّة وزاوية نظر أحد المجتهدين الأُصوليّين الشيعة؛ فوجود مباحث ومطالب من قبيل محاربة إمام العصر (عج)، قوّة العصمة العاصمة، بناء العقلاء، القدر المقدور، لزوم حفظ النظام، الأحكام العقلائيّة، قاعدة التلازم، المستقلّات العقليّة، أصالة الإباحة. والأمثلة والأدلّة التي يوردها النائيني بصورة مكرّرة من تاريخ حياة أئمّة الشيعة (ع) وروايات ***نهج البلاغة***[1]، تؤيّد ما ذهبنا إليه تماماً.

---

(1) الميرزا النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 34 ـ 35، 45 ـ 46، 74 ـ 75 و 93.

وعلى هذا، فإذا أردنا أن نشير إلى مقدار تأثّر ومصادر تأثير والجذور الفكريّة للفكر السياسيّ للنائيني، فإنّ بإمكاننا أن نذكرها بالتحديد ضمن أربعة مجاميع، هي:

1 ـ الاجتهاد الإسلامي الخاصّ بمذهب التشيّع (القرآن، السنّة، العقل والإجماع).

2 ـ النظريّات السياسيّة للفلاسفة المسلمين في العصور الماضية.

3 ـ نظريّات المفكّرين الغربيّين والعرب.

4 ـ النظريّات والأفكار في إيران القديمة.

أمّا الموارد التي استفاد فيها النائيني من أحاديث وروايات الشيعة، فيمكن ملاحظتها في الصفحات التالية من كتابه: ص 4 خطبة الإمام الحسين (ع)، ص 5 حديث «إذا ظهرت»، ص 18 كلام المعصوم (ع) عن التخلّص من الحكومة المستبدّة، ص 21 ـ 23 أمثلة من ***نهج البلاغة***، ص 34 خطبة الإمام الحسين (ع) يوم عاشوراء، ص 25 كلام الإمام الحسين (ع) عن الحرّ، ص 28 الخطبة القاصعة، ص 28 ـ 30 سيرة النبيّ (ص)، ص 32 ـ 33 سيرة الإمام عليّ (ع)، ص 31 ـ 38 أحاديث نبويّة، ص 45 ـ 55 أحاديث نبويّة، ص 55، ***نهج البلاغة***، ص 68 رواية عن المعصوم (ع)، ص 76 الخطبة الشقشقيّة، ص 81، 88 و 91 كتاب أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر، ص 96، 111 ـ 112 ***نهج البلاغة***، ص 129 حديث...

النظريّات السياسيّة للفلاسفة المسلمين في العصور السابقة

وهذا البحث يمكّننا من معرفة كيفيّة رؤية النائيني إلى السياسة وموقعها في منظومته الفكريّة، فهو يوافق على نظريّة الفلاسفة

الماضين في تقسيم الحكمة إلى قسمين نظريّة وعمليّة، كما يقبل أيضاً تقسيمهم للحكمة العمليّة إلى ثلاث شعب: الأخلاق، سياسة المدن وتدبير المنزل.

ويطرح النائيني هذا المطلب عند بحثه لمسألة حفظ شرف واستقلال أيّ شعب والتي تتجسّد من خلال حاكميّتهم على أنفسهم، فيرى أنّها تتوقّف على أساسين يبيّنهما بقوله:

«الحذر من تدخّل الأجانب وحيلهم المتعارفة في هذا الباب، وتهيئة القوى الدفاعيّة والاستعدادات الحربيّة وغير ذلك، وهذا المعنى هو الذي عبّر عنه المتشرّعون بعنوان (حفظ بيضة الإسلام)، وأسمته بقيّة الشعوب (حفظ الأوطان)، وقد سمّيت الأحكام الواردة في الشريعة المطهّرة لتنفيذ هذين الواجبين بالأحكام السياسيّة والمدنيّة، وصنّفت ضمن الجزء الثاني من الحكمة العمليّة.

وقد كان هذا هو السبب في شدّة اهتمام العظماء من ملوك الفرس والروم السابقين في انتخاب الحكماء الكاملين في العلم والعمل ليقلّدوهم مهامّ الوزارات، كما كان هو السبب أيضاً في قبول هؤلاء الحكماء لتلك المناصب مع ورعهم الكامل واحتياطهم»[1].

ويشير مؤلّف ***إيديولوجيّة الحركة الدستوريّة*** أيضاً إلى مصدر آخر من تلك المصادر فيقول:

«وربما كان وصفه للسياسة المطلقة بصفة الاستعباد، هو أحد نتائج تأثير مؤلّفات الحكماء السابقين. وهذا الكلام هو كلام الخواجة نصير الدين الطوسي في ***الأخلاق الناصريّة***، حيث يقول: (إنّ السياسة الناقصة... هي أحد أقسام سياسة الحكم، و ... الغرض منها

(1) المصدر نفسه، ص 7.

استعباد الخلق، ونتيجتها الوصول إلى الشقاء والمذمّة)»[1].

أمّا عن المصدر الثالث من مصادر التأثير على الكاتب هي النصوص والأفكار الجديدة، فيمكن الاستشهاد على ذلك بالمقاطع التي ذكر النائيني فيها بصراحة عبارات من قبيل «علماء الفنّ»[2] و«الحكماء القدماء والجدد». ويمكن ملاحظة هذا التأثير بشكل واضح خصوصاً في مباحث فصل السلطات، وفي أقسام من مبحث أنواع الاستبداد.

أمّا القسم الرابع، فيمكن العثور على آثار وعلائم في ***تنبيه الأمّة*** ومشاهدة موارد لا يمكن نسبتها إلى أيٍّ من الأقسام الثلاثة السابقة، حيث كان اعتماد المؤلّف فيها على مصدرٍ آخر:

«ومع عدم إمكان الالتجاء إلى مثل هذه الشخصيّة المباركة، فمن النادر أن تتوفّر إمكانيّة وجود سلطان يكون مستجمعاً للكمالات كما كان الحال لدى آنوشيروان، وفي نفس الوقت تتوفّر له فرصة انتخاب وتعيين مراقبين عليه من أمثال بوذرجمهر، فيعيّن منهم قوّة علميّة وهيئة موجِّهة ورادعة...»[3].

ومن المهامّ السياسيّة الضروريّة تقسيم سلطات الدولة بحيث تختصّ كلّ واحدة من هذه السلطات بأداء واجبات نوعيّة خاصّة بها وفق ضوابط وقوانين علميّة صحيحة، ويكون تنفيذ هذه الواجبات على عاتق موظّفين أكفاء وماهرين، مع وجود الرقابة التامّة الهادفة لعدم التجاوز عن حدود الواجبات المعيّنة لها. وقد اعتبر المؤرّخون الفرس أنّ أصل هذا الفصل بين السلطات يعود إلى جمشيد[4].

---

(1) آدميت، ايدئولوژى نهضت مشروطيت، ص 232.

(2) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) المصدر نفسه، ص 102.

وتظهر هذه الجذور والاستفادات من المصادر الأربعة المذكورة على الخصوص في أمثلة الكتاب وبحوثه التاريخيّة. وعندما يريد النائيني أن يضرب أمثلةً على طواغيت الدنيا باعتبارهم السبب في فساد البشريّة، فإنّه يذكر من الأسماء ما يلفت النظر، وهم: بختنصّر والضحّاك وجنكيزخان وتيمورلنك ويزيد المشهور بسوء السمعة والمذكور باللعنة والذي هو من أظهر مصاديق الآية المباركة ﴿خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ﴾[1].

الفرق بين نظريّتَي النائيني وابن خلدون حول أصل الدولة ومشروعيّتها

ربما كان الأفضل منطقيّاً وعلميّاً لو أنّنا مهّدنا لبيان نظريّة النائيني في هذا المجال بمباحث حسّاسة وتمهيديّة أُخرى؛ إلّا أنّنا نرى أنّ البحث من هذه الزاوية يوضح العديد من المسائل والأُصول العامّة المهمّة، ممّا يغنينا إلى حدٍّ بعيد عن الخوض في مباحث معقّدة جدّاً، وقد تكون طويلة للغاية أحياناً.

لقد قيل وكتب الكثير عن ابن خلدون[2]، إلّا أنّ ما يلفت النظر

---

(1) المصدر نفسه، ص 129. والآية: هي الحادية عشرة من سورة الحجّ 22.

(2) للاطّلاع على سيرة وتاريخ وفلسفة ابن خلدون التاريخيّة السياسيّة، انظر: الدكتور ألبرت نصري، برداشت و گزيدهاى از مقدمه ابن خلدون، ترجمة الدكتور محمّد علي الشيخ، ط 2، طهران، جامعة الشهيد بهشتي، 1363؛ أيولاغوست، جهانبينى ابن خلدون، ترجمة الدكتور مظفّر المهدوي، (طهران، شركت سهامى انتشار، 1363)؛ ناصيف نصّار، انديشه واقعگرايى ابن خلدون، ترجمة يوسف رحيم لو، (طهران، مركز النشر الجامعي، 1366)؛ عبد الرحمن بدوي، مقدمه ابن خلدون، ترجمة محمّد پروين الگنابادي، (طهران، وكالة ترجمة ونشر الكتاب، 1353)؛ محسن مهدي، فلسفه تاريخ ابن خلدون، ترجمة مجيد مسعود،

هو المطالب الدقيقة عن ابن خلدون التي ذكرها البروفيسور محسن مهدي الكاتب الخبير في فكر ابن خلدون وصاحب التأليفات والمقالات المتعدّدة التي تتضمّن الإشارة إلى عدم مشروعيّة حكومة العقل في نظر ابن خلدون.

ويخلص محسن مهدي من مجموع أفكار ابن خلدون حول العلاقة بين نظريّات الفلاسفة والحكومة الإلٰهيّة إلى هذه النتيجة:

«إنّ الحكومات تنقسم إلى مجموعتين: الحكومات القائمة على العقل، والحكومات القائمة على القانون الإلٰهيّ. وهاتان المجموعتان مختلفتان جذريّاً. وتكون أجوبة المجموعة الأولى عند دراسة طبيعة الإنسان والمجتمع مستندة إلى أرضيّة قويّة، بينما لا تتمتّع المجموعة الثانية بمثل هذه الأرضيّة...

(طهران، وكالة ترجمة ونشر الكتاب، 1359)؛ الفاخوري، تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمة عبد المحمّد الآيتي، الفصل الخاصّ بابن خلدون؛ سعيد الشيخ، مطالعات تطبيقى در فلسفه اسلامى، ترجمة مصطفى محقّق الداماد، القسم الخاصّ بابن خلدون، (طهران، الخوارزمي، 1369)؛ مهرداد مهرين، فلسفه شرق، ص 431، القسم الخاصّ بابن خلدون، (ط 8، طهران، عطائي، 1361)؛ الدكتور ت. ج. دبور، تاريخ فلسفه در اسلام، ترجمة عبّاس شوقي، القسم السادس الخاصّ بابن خلدون، (ط 3، طهران، عطائي، 1362)؛ مرتضى المدرّسي الچهاردهي، تاريخ فلاسفه اسلام، القسم الخاصّ بفلسفة تاريخ ابن خلدون، (ط 1، طهران، الانتشارات العلميّة، 1335).

وقد كتب المفكّرون والكتّاب الكثير من المقالات في المجلّات والمطبوعات الإيرانيّة عن ابن خلدون، نمتنع عن ذكر أسمائها روماً للاختصار، إلّا أنّنا نرى من المناسب الإشارة إلى بعض الكتب المهمّة لمؤلّفين عرب في هذا المجال:

نور الدين الحقيقي، الخلدونيّة، لبنان، منشورات عويدات؛ عبد القادر جغلول، الإشكالات التاريخيّة عند ابن خلدون، (لبنان، دار الحداثة)؛ زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، (لبنان، دار التنوير)؛ ملحم قربان، خلدونيّات، (ط 1، لبنان، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1405).

إنّ الحياة الفلسفيّة تختلف اختلافاً عميقاً عن الحياة السياسيّة العاديّة للمواطنين، وهذه الحياة تستلزم طبائع نادرة وفنوناً في غاية الكمال. إنّ الفيلسوف أساساً هو موجود وحيد ومنعزل، وهو باعتباره فيلسوفاً يجب أن لا يتدخّل في الحياة السياسيّة للمجتمع، ويجب أن لا يفكّر في تغيير آراء هذا المجتمع، ولا يسعى لإيصال عقائده أو الدعاية لأُسلوب عيشه، ويجب عليه أن يمتنع نهائيّاً عن التفكير في أداء دوره بعنوان متكلّم وعالم في علم السياسة الإلٰهيّة؛ بل يجب عليه بوضوح أن يصرف همّته وجهده في العلوم البرهانيّة (المنطق، العلوم الطبيعيّة، الرياضيّات) والفنون المفيدة (من قبيل الطبّ، الموسيقى، القانون).

إلّا أنّ الأهمّ من كلّ ذلك هو أن يتصرّف مثل ابن خلدون، فعندما يكون الاستقرار سائداً في المجتمع عليه أن يساند القانون ويطيعه، وعلى الفيلسوف أن يظهر في مجتمعه بمظهر المواطن العادي...

إنّ ما يمّيز ابن خلدون هو صفته المتمثّلة في كونه يدافع عن حقّانيّة المعرفة الدينيّة في نفس الوقت الذي يدافع فيه أيضاً عن حقّانيّة المعرفة الفلسفيّة العلميّة، كلّ منهما في ميادينها الخاصّة بها.

كما أنّه يشكّك في الحقّانيّة النظريّة لجميع المبادئ التي تحتلّ موقعاً متغيّراً ومبهماً بين هاتين المعرفتين والتي يدّعون أنّهم قد توصّلوا إلى إثبات إمكانيّة التوفيق بينهما. إنّ هذه المبادئ التي يقول إنّها تنتمي إلى السفسطة والتلاعب بالألفاظ لا إلى الدين ولا إلى الفلسفة العلميّة، إنّما هي أساساً كلام المتكلّمين وكلام الفلاسفة السياسيّ.

ومن هنا، فهو يرجّح الدين المحض والفلسفة المحض على أيّ

نوع من الكلام الذي هو بالضرورة عبارة عن خليط من كلا النوعين»[1].

تحليل نظريّة النائيني في هذا المجال:

إنّ تصنيف النائيني للحكومات يقوم على رؤية واستدلالات تختلف عن تلك التي لدى ابن خلدون. فالنائيني يقسّم الدول مبدئيّاً إلى مجموعتين: الدول المستبدّة، والدول غير المستبدّة، ويرى عدم إمكانيّة القبول بالقانون والاستقرار والحكومة والعيش في ظلّ الدول المستبدّة التي يرى أيضاً أنّها بعيدة عن الحكم الإلٰهيّ، بل على العكس يعتقد أنّ وظيفة الواعين والعقلاء والعلماء وجميع أفراد الشعب هي إسقاط مثل هذا القانون وهذه الحكومة.

كما أنّه لا يرى تعارضاً بين حكومة العقل والشرع بنفس الصورة التي تجعل ابن خلدون يفصل بينهما، رغم أنّه في الصفحة الثانية من كتابه وافق على قصور العقل البشري، وجعل الأساس الأوّل هو المذهب والأوامر الشرعيّة؛ لكنّه لم يرَ تعارضاً بين (عقل البشر) أو (عقول الدهريّين) أو (عقلاء الملّة) مع القوانين الشرعيّة، فالنائيني يعتقد:

«إنّ بداية تشكيل الممالك ووضع الخراج وتنظيم سائر القوى النوعيّة، سواء كان قد تمّ على يد الأنبياء (ع) أو على يد الحكماء، فكلّ ذلك إنّما كان لأداء تلك الوظائف وتمشية هذه الأُمور، غاية

---

(1) مقتبس من بحث محسن مهدي، «الفكر السياسي عند ابن خلدون» في كتاب: تاريخ فلسفه در اسلام، ج 2، ص 509 ـ 534، ط 1، طهران، مركز النشر الجامعي.

الأمر أنّ الشريعة المطهّرة جاءت فأكملت النواقص وبيّنت شروطها وقيودها على هذا الوجه الفريد»[1].

وفي أحد موارد الكتاب يجيب النائيني عن المغالطات المثارة حول إنكار المساواة، فيستدلّ على ذلك ويقول:

«وحتّى أُولئك الذين ينكرون جميع الشرائع والأديان أيضاً، لا بدّ من أن يكون لديهم أحكام عقلائيّة تحتّمها ضرورة الخلقة البشريّة، وهي السبب في امتيازهم عن بقيّة الحيوانات، وأن يدركوا اختلاف الناس من حيث القدرة والعجز، والاختيار والاضطرار، والغنى والفقر، والجهل والعقل، وأمثال ذلك من المستقلّات العقليّة المختلفة... وتقضي ضرورة جميع الشرائع والأديان وحكم العقل المستقلّ أنّ عدم القبول بذلك يوجب إبطال القوانين السياسيّة لجميع الأُمم وهدم أساس نظام العالم»[2].

والساحة الوحيدة التي يعتبرها النائيني فوق كلّ الأشياء ولا يقدّم أمراً عليها هي مسألة العصمة، فهي الساحة والمقولة الوحيدة التي لا يقول بوجود درجة أعلى منها؛ إلّا أنّه في العصر الذي تنعدم فيه إمكانيّة الوصول إلى كنف هذه العصمة، أي عصر غيبة المهدي (عج)، فإنّ النائيني يرى أنّ الشرط الأصلي للتقدّم هو تدخّل الحكماء والعلماء والفلاسفة في السياسة وأُمور الدولة، وينصح الشعب بتأكيد وإصرار شديد على انتخاب الأشخاص الذين يتمتّعون بالعلم والخبرة كي يمثّلونهم.

كما يجب أن نضيف هنا إلى ما سبق أنّ النائيني باعتباره مجتهداً أُصوليّاً يعطي العقل دوراً كبيراً في عمليّة الاستنباط والاجتهاد. ويقول

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

أحد المحقّقين حول علاقة الفقاهة بالعلوم النظريّة العقليّة:

«إنّ العلوم العقليّة على قسمين: الأوّل هو الضروريّات والبديهيّات والعموميّات العقليّة، والثاني هو العلوم العقليّة الخاصّة.

فالضروريّات والبديهيّات والعموميّات العقليّة بدليل ضرورتها أو بداهتها أو عموميّتها وعقلانيّتها تكون يقينيّةً ولا تقبل الاختلاف والترديد، ولها قيمة عموميّة ومتعدّية؛ ولهذا السبب تكون لها مدركيّة تامّة في باب الحجج الشرعيّة على الأحكام، ويمكن على أساس هذه الفئة من العلوم استنباط أحكام ونسبتها إلى الشارع بأقصى درجات الانتساب.

ومباحث التعارض والتزاحم واجتماع الأمر والنهي هي من جملة المباحث التي تعتمد من أساسها على العلوم البديهيّة العقليّة»[1].

نتيجة وخلاصة هذه المقارنة:

والنتيجة التي نستخلصها من البحوث السابقة هي أنّ الميرزا النائيني يؤمن بقيمة العقل ودوره الفعّال في عصر الغيبة، وكذلك على أهمّيّة كفاءة وتخصّص أعضاء المجلس والمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعيّة للمجتمع الإلٰهيّ، وأنّ الحكومة القائمة على الشرع غير ممكنة التحقيق، إلّا إذا قامت بالعقلاء والفلاسفة والعلماء والفقهاء.

وأنّه يؤمن بالدور الفعّال والكبير لطبقة النخبة في المجتمع في

---

(1) علي العابدي الشاهرودي، «مقدمة في نقد الطريقتين الأخبارية والأصولية»، كيهان انديشه، السنة الخامسة، العدد 31.

كلا نوعي الحكومة. وعندما تكون الحكومة جائرة والسلطنة من النوع الأوّل يقبح السكوت ومسايرة هؤلاء النخبة للمستبدّ.

أمّا عندما تكون الحكومة من النوع الثاني والسلطنة ديمقراطيّة، فالنائيني يرى لهذه النخبة مكانة مميّزة فيها ودوراً حسّاساً.

وعلى العموم، فإنّ الميرزا النائيني في كتابه ***تنبيه الأُمّة*** يسلك طريقاً غير طريق ابن خلدون في قضيّة أصل ومشروعيّة الحكومة وتقسيم أنواع الحكومات. كلّ ذلك مع عدم إغفال وجود التشابه والتطابق بينهما في مسألة أصل تشكيل الدولة.

موقع النخبة الدينيّة والسياسيّة والقواعد التي تحكم علاقتها بالشعب

يمتاز النائيني بالدقّة والحذر الشديد عند تقديمه لمنظومته الشاملة حول العقائد الشيعيّة والديمقراطيّة، فهو من جانب يرى أهمّيّة كبيرة لدور الشعب وحقّه في الانتخاب والحرّيّات السياسيّة، ويرى ذلك أمراً مقدّساً، إذ يقول:

«إنّ حرّيّة الكتابة والكلام وغيرهما هي من مراتب الحرّيّة التي منحها الله للإنسان. وحقيقتها هي التخلّص من قيود وأغلال الطواغيت...»[1].

ومن جانب آخر يرى أنّ وجوب ممارسة الشعب لدوره في السياسة هو أحد ثمار مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتقد بعدم إمكانيّة أيّ شخص أو مبدأ لإلغاء هذا الحقّ العامّ أو إثارة الشكوك حول صحّته.

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 123.

يقول النائيني جواباً عن المغالطة الرابعة حول عدم مشروعيّة الأكثريّة، وأنّ ذلك بدعة:

«وبعيداً عن حقيقة أنّ الشرط الأساس للشورى - التي علمت ثبوتها بنصّ الكتاب - هو الأخذ بالترجيحات عند التعارض، والأكثريّة عند الدوران؛ فإنّ القبول بأقوى المرجّحات النوعيّة وأخذ جانب أكثر العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذّ»[1].

ويثبت النائيني حجّيّة رأي الأكثريّة على الأقلّيّة بأدلّة ثلاث هي:

1 - الدليل من القرآن (حول الشورى).

2 - مقبولة عمر بن حنظلة.

3 - من باب حفظ النظام.

أمّا نظريّة نخبة الشيعة، فتظهر آثارها في قسم إذن المجتهد وحدود اقتدار الفقيه. ويرجع النائيني جذور ذلك إلى نيابة إمام الزمان (عج) ومبحث الأُمور الحسبيّة. والفقيه في رأي النائيني يمارس عمله في الأُمور التالية:

1 - أحكام الناس الشرعيّة، كالمعاملات والعبادات والعقود والإيقاعات والمواريث.

2 - صدور الأحكام القضائيّة والديات وغيرها.

3 - تنفيذ الحكم والإذن الشرعي.

وفي موضع آخر يبحث النائيني في واجبات ممثّلي الشعب أيضاً، ويعيّن حدود نفوذهم ووظائفهم، ويعتقد أنّ على هؤلاء النوّاب التشريعيّين أن يراقبوا تنفيذ الدستور وحسن تطبيق الأحكام، لا أن يتدخّلوا في ساحة الأحكام الشرعيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 80.

وعند ردّه على المغالطة الثانية يذكر أوّلاً مضمون قول أصحابها:

«إنّ مسؤوليّة سياسة أُمور الأُمّة هي من الأُمور الحسبيّة ومن باب الولاية، إذن فالتصدّي لها هو من واجبات النوّاب العامّين والمجتهدين العدول، وليس ذلك من اختصاص العوام، وتدخّلهم في هذا الأمر وانتخاب المبعوثين ممّا لا مسوّغ له، وهو من باب تصدّي غير المؤهّلين ونوعٌ من أنواع اغتصاب المقام»[1].

ثمّ يبيّن ردّه عليها فيقول:

«ورغم أنّ الضرورة تقضي بالإقرار بأنّ كون الوظائف السياسيّة أوّلاً وبالذات جزءاً من الواجبات الحسبيّة هو من الأُمور المسلّمة وغير القابلة للإنكار، ومع غضّ النظر عن كون السلطة الإسلاميّة قائمة على مبدأ الشورى، لكن كما بيّنّا سابقاً فإنّ عامّة الشعب لهذا السبب ولكونها تدفع الضرائب من أجل المنافع العامّة الضروريّة، فلها الحقّ في المراقبة والمحاسبة، كما يجب عليها القيام بذلك بأيّ وسيلةٍ ممكنة بعنوان منع التجاوزات المذكور في باب النهي عن المنكر، وتتوقّف القدرة على هذا الأمر على انتخاب الشعب»[2].

وفي موضع آخر يتوصّل النائيني من أبحاثه إلى ضرورة وجود ممثّلي الشعب والمجتهدين إلى جانب بعضهم البعض مبيّناً ميدان عمل كلٍّ منهما، ويقول:

«إنّ تحقّق مبدأ المراقبة والمحاسبة والمسؤوليّة الكاملة يتوقّف على تعيين هيئة مسدّدة ورادعة تتشكّل من مراقبين من عقلاء وعلماء

(1) المصدر نفسه، ص 78.
(2) المصدر نفسه، ص 78 ـ 79.

الدولة والخيّرين من أبناء الشعب، الذين يكونون خبراء في القانون الدولي، وفي الوقت نفسه يكونون من الواعين بواجباتهم ومقتضيات عصرهم السياسيّة، ووظيفتهم المحاسبة والمراقبة والإشراف على تنفيذ الواجبات الضروريّة النوعيّة، والوقوف بوجه أيّ تعدٍّ أو تفريط، وهؤلاء هم المبعوثون من الشعب والقوّة العلميّة للدولة وتعقد جلساتهم الرسميّة في مجلس الشورى الوطني.

إنّ مبدأ المحاسبة والمسؤوليّة الكاملة لا يمكن تطبيقه بما يؤدّي إلى الحفاظ على محدوديّة السلطة ومنع تبدّل الولاية إلى المالكيّة، إلّا في حالة كون جميع المتصدّين الذين يمثّلون القوّة التنفيذيّة تحت رقابة ومسؤوليّة هيئة المبعوثين، وهؤلاء بدورهم يكونون مسؤولين أمام أفراد الشعب وتحت نظرهم.

إنّ إهمال أيّ واحدة من هاتين المسؤوليّتين سيكون سبباً في انعدام حدود السلطة وتبدّل حقيقة الولاية والإمامة إلى تحكّم واستبداد المتصدّين...»[1].

«وخلاصة القول إنّ الهدف من انعقاد مجلس الشورى الوطني هو الرقابة على السلطة التنفيذيّة وتنفيذ الواجبات الخاصّة بتطبيق النظام وصيانة الدولة وسياسة أُمور الأُمّة وإحقاق حقوق الشعب، لا من أجل الأحكام الشرعيّة والفتوى وصلاة الجماعة، فالشروط المعتبرة في هذا الباب أجنبيّة ولا ارتباط لها بهذا الأمر، كما أنّ الصفات اللازمة في هذا الأمر والتي ذكرنا أهمّها أجنبيّة عن تلك الأبواب ولا علاقة لها بها. أمّا تضمين عدم صدور آراء من المجلس تتناقض مع أحكام الشريعة، فيكفيه ـ إن لم يكن في البين أغراض

---

(1) المصدر نفسه، ص 15.

منحرفة ـ ما ذكرناه من عضويّة هيئة المجتهدين في المجلس واقتصار واجبهم الرسميّ على هذه الوظيفة»[1].

ومن الأُمور الأخرى التي يبحثها النائيني عند حديثه عن نوّاب الشعب والشروط اللازم توفّرها فيهم هو صفاتهم ومميّزاتهم، حيث يذكر ثلاثة شروط أساسيّة لذلك، هي:

الأوّل ـ الشروط العلميّة: وهي أن يكون ذا مؤهّلات علميّة كافية في باب السياسات، بما يعني الاجتهاد في فنّ السياسة، ومعرفة القانون الدولي، والاطّلاع على دقائق وخفايا فنون العلاقات الدوليّة، والخبرة الكاملة بخصوصيّات المهامّ الضروريّة، والاطّلاع على مقتضيات العصر[2].

الثاني ـ الشروط الأخلاقيّة: التي يلخّصها النائيني بعدم اتّصافه بالصفات التالية: 1 ـ سوء النيّة، 2 ـ الطمع، 3 ـ البخل، 4 ـ الجبن، 5 ـ الحرص، ويعتقد أنّ فقدان هذه الشروط في نوّاب الشعب سوف يستتبع عودة السلطة الجائرة؛ لأنّه يعتقد بعدم كفاية المظاهر الشكليّة والشروط الظاهريّة لتحقيق العدالة والمساوة والحرّيّة.

الثالث ـ الشروط الاجتماعيّة: وهي الغيرة الكاملة وحسن النيّة اتجاه الدين والدولة والوطن الإسلامي ونوع المسلمين، بحيث تكون جميع أجزاء وحدود وثغور الدولة أعزّ ألف مرّة من بيته وملكه الشخصي، وأن تكون حرمة دماء وأعراض وأموال أفراد الشعب لديه كحرمة حياته وعرضه وناموسه الشخصي[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ص 89.

ومن آراء النائيني التي ضمّنها مباحث كتابه المختلفة هو اعتقاده بأنّ الحال المؤسف للمسلمين هو من نتائج حكومة الأنظمة المستبدّة التي يسمّيها (تملّكيّة). ويتحسّر عند ذكره للعصور الماضية التي كانت البلاد الإسلاميّة تتمتّع فيها بالعظمة وقوّة الشوكة، ويعتقد أنّ حكومات الدول الإسلاميّة لو غيّرت نوع حكمها من السلطنة الجائرة من النوع الأوّل إلى الحكومة الشعبيّة أو حكومة الشورى؛ فليس من البعيد أن تعود تلك العظمة السابقة.

ويشير النائيني في السطور الأُولى من كتابه إلى الحروب الصليبيّة وما كانت عليه أوروبا من تخلّف قبلها، وكيف أنّ اتّصالها بالمسلمين كان عاملاً مهمّاً في تطوّرها واكتسابها قسماً من العلوم. ثمّ يشير في السطور والبحوث التالية إلى تراجع المجتمعات الإسلاميّة، ويقول إنّ الحكومات الاستبداديّة في هذه الدول لو قدّر لها البقاء مدّة أُخرى فسوف لا يبقى شيء لهؤلاء المسلمين.

كما أنّ المسلمين أيضاً إذا لم ينتبهوا إلى أنفسهم ويقطعوا هذا السكوت والغفلة، وظلّوا كما كانوا في السابق أسرى ذلّ عبوديّة فراعنة الأُمّة وسرّاق الدولة، فإنّه سوف لا يمضي وقت طويل ـ والعياذ بالله ـ حتّى يجدوا أنفسهم مثل مسلمي أفريقيا وأغلب الدول الآسيويّة وغيرها وقد فقدوا نعمة الشرف والاستقلال القومي وحاكميّة الإسلام العظيم ووقعوا أسرى تحت حكم النصارى، ثمّ لا تمضي فترة أُخرى حتّى يصبحوا مثل أهل الأندلس وغيرها الذين تبدّل إسلامهم بالنصرانيّة، ومساجدهم بالكنيسة، وأذانهم بالناقوس، وشعائرهم الإسلاميّة بالرقص، بل ربما فقدوا لغتهم مثل هؤلاء، وانتهكت حرمة الروضة المنوّرة لإمامهم الثامن على يد النصارى...

ومن هنا، فمن البديهيّ أن يكون تحويل السلطة الجائرة الغاصبة من شكلها الظالم الأوّل إلى شكلها العادل الثاني ـ إضافةً إلى جميع ما ذكرناه ـ سبباً في حفظ بيضة الإسلام وصيانة ساحة المسلمين من استيلاء الكفّار؛ ومن هذا الجانب سوف تكون من أهمّ الواجبات[1].

إحياء الحضارة الإسلاميّة وقوانينها في البلاد

وضمن تأكيد النائيني على أنّ الأهداف الأصليّة لزعماء الحركة الدستوريّة تتلخّص في إحياء الحضارة والدولة الإسلاميّة، ينقل عن المرحوم الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني الزعيم المعروف للحركة الدستوريّة والموجود في النجف قوله:

«ضمن البيانات المفصّلة التي كان ذلك المصلح الإسلامي الكبير قد كتبها عن لزوم الاهتمام بتشييد هذا الأساس للسعادة، وردت هذه العبارة:

«إنّ هذا السيل العظيم المسمّى بالحضارة البشريّة، الذي لا ينفكّ منهمراً من الغرب نحو الدول الإسلاميّة، إذا لم نقف بوجهه نحن رؤساء الإسلام، ولم نمارس مقتضيات الحضارة الإسلاميّة بشكلٍ كامل وفي الوقت المناسب، فإنّ هذا السيل العظيم سيجرف معه تدريجيّاً جميع ركائز الإسلام، فيمحوها ويقضي عليها». انتهى

فانظر إلى مدى الفرق بين الطريقين والنظرتين!

إنّ هذا الرجل العظيم الساعي لحفظ الإسلام، رغم أنّ الدولة العثمانيّة السامية لا تزال حتّى الآن محافظة على استقلالها وشوكتها بحمد الله تعالى، إلّا أنّه ينظر إلى العواقب ويتصوّر مثل هذه العاقبة سعياً منه لحفظ الإسلام.

---

(1) المصدر نفسه، ص 49 ـ 50.

كما أنّه يرى أنّ إقامة أساس السعادة هذا ـ بسبب بداهة وروده في الكتاب والسنّة ـ هو تثبيت للحضارة الإسلاميّة.

أمّا نحن الإيرانيّون المطيعون للظلمة والذين نعدّ أنفسنا من المتمسّكين بالمذهب الجعفري، فمهما كنّا جاهلين بمقتضيات الدين ومداليل الكتاب والسنّة وسيرة نبيّنا وإمامنا، فلا مجال أمامنا لإنكار قيام ضرورة مذهبنا على اعتبار هذه الفئة من المتصدّين غاصبين وضرورة تحديد سلطتهم وتقييد تصرّفاتهم قدر الوسع والطاقة.

كما إنّنا ـ نحن الذين كنّا في يومٍ ما أوّل شعوب العالم ـ نرى بأعيننا اليوم بأيّ محنةٍ عظيمةٍ ابتلينا وفي أيّ ورطةٍ ومخاطرة سوف تفنينا قريباً بسبب فسحنا المجال أمام ذوي الأهواء والمهووسين يفعلون بنا ما يشاؤون دون أن يكونوا مسؤولين عن ما ارتكبوه من جنايات»[1].

إنّ مضمون وفحوى كلام النائيني حول النظام الدستوري هو أنّه عندما تصبح الحكومة حكومة شورى تصير قويّة وغير قابلة للاختراق، وأنّ مثل هذه الحكومة الشعبيّة القويّة ستساعد على صيانة وترسيخ القيم والهويّة الوطنيّة والدينيّة، وفي نفس الوقت تستطيع المقاومة والصمود أمام الاستعمار ومقاومة كلّ ما يخدش شرفها وهويّتها.

ورغم أنّ النائيني تبنّى بعض المطالب الواردة في كلمات الفلاسفة الجدد، واعتبر السبب في تقدّم أوروبا هو وجود حكوماتهم الوطنيّة والشعبيّة غير المستبدّة، بل أشاد بها في بعض الموارد؛ إلّا أنّه لم يستطع أن يغضّ الطرف عن المظالم والتمييز الذي مارسوه تجاه الشعوب الواقعة تحت سيطرتهم واستعمارهم.

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 83.

استنكار الاستعمار الإنكليزي

كما ذكرنا من قبل، فإنّ النائيني لم يتغافل عن الاستعمار الغربي ولم يتصرّف كما تصرّفت بعض تيّارات الحركة الدستوريّة بسطحيّة وسذاجة مع هذه المسألة.

«فكما أنّ تصرّف الحكومة الإنكليزيّة حالياً هو تصرّف قائم على التميز والتفرقة؛ إذ إنّها حكومة نيابيّة مسؤولة أمام الشعب الإنكليزي بسبب وعيه التامّ، لكنّها حكومة استعباديّة واستبداديّة أمام الأسرى وضعفاء الهند وغيرها من الدول الإسلاميّة الذين أدّت غيبوبتهم وغفوتهم ـ التي لا يزالون غاطّين فيها حتّى الآن ـ إلى ابتلائهم بهذا الأسر.

كذلك كان تصرّف الدولة الفرعونيّة أيضاً قائماً على التمييز، فهي مع ادّعائها بالألوهيّة، إلّا أنّها كانت تعتمد الشورى مع قومها الأقباط، بينما تفرض الاستعباد على أسباط بني إسرائيل»[1].

الردّ على مثيري الشبهات السياسيّة في فترة الحركة الدستوريّة

كما ذكرنا سابقاً خصّص النائيني الفصل الرابع من كتابه للردّ على المغالطات السياسيّة المطروحة في زمانه.

وقد خاطب في أجوبته على هذه المغالطات سبع فئاتٍ هم: 1 ـ المستبدّون. 2 ـ الأخباريّون الجَهَلة. 3 ـ علماء السوء. 4 ـ وكلاء الاستبداد. 5 ـ شبهات العوامّ. 6 ـ الجهلة المتنسّكون.

---

(1) المصدر نفسه، ص 44.

7 ـ الأشخاص الذين لا يقصدون المغالطة بل يطرحون المسألة من باب اختلاف الآراء الفقهيّة.

وقد ميّز النائيني الفئة السابعة عن غيرها من الفئات الستّ السابقة، إلّا أنّه بذل جهده في الإجابة على استدلالات الجميع أيضاً.

المغالطة الخاصّة بالحرّيّة:

كانت المغالطة الأُولى التي أثارها أنصار الاستبداد لبقاء استبدادهم تستهدف روح وأساس الحركة الدستوريّة، أي مبدأ الحرّيّة.

والنقطة الأساسيّة في هذه المغالطة هي أنّ مبدأ الحرّيّة هو من نتاج الفكر والحضارة الأوروبيّة ومن مقتضيات دين ومذاهب الشعوب المسيحيّة.

وأجاب عن هذه المغالطة بأنّ الحرّيّة هي الأمل المشترك لجميع الشعوب، سواء منها تلك التي لها دين أو تلك التي لا دين لها، وهي هدف لتلك الشعوب التي نالت حرّيّتها ولا تزال متمسّكة بدينها، كما هي هدف لكثير من البلدان ـ مثل روسيا القيصريّة ـ التي ابتليت بحكومات ظالمة ومستبدّة رغم إعلانها لتمسّكها واعتقادها بالدين المسيحي[1].

وهنا لا بأس من الإشارة إلى أنّ النائيني يكتفي عند حديثه عن الديمقراطيّة بالتعبير عنها بمعادلين اثنين: أحدهما مفردة (آزادي) الفارسيّة، وثانيهما مفردة (الحرّيّة) العربيّة. وقد أشار إلى الفرق بين

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 64، بتلخيص لمضامين البحث.

هاتين المفردتين وموقع كلّ منها المرحوم الدكتور عنايت، حيث يقول:

«الظاهر أنّ المسلمين في الماضي كانوا ينظرون إلى الحرّيّة ـ بمفهومها الاجتماعي والسياسيّ ـ نظرة سلبيّة في الغالب. وهذا الأمر يعود إلى حدٍّ ما إلى طريقة كتّاب المعاجم والقواميس الذين كانوا غالباً ما يعتبرون كلمة (الحرّ) العربيّة بما يقابل (العبد). بمعنى أنّهم يقولون إنّ (الحرّ) هو الذي ليس عبداً.

أمّا مفردة (آزاد) الفارسيّة فهي أيضاً بمعناها القديم لا تساعد على الإيحاء بمفهوم إيجابي لهذه المفردة؛ إذ بسبب ما يعنيه جذر هذه الكلمة من معنى الولادة، فقد كان الحال في إيران تلك العصور قبل ظهور الإسلام وإعلان مبادئه الداعية للمساواة، هو أن يُنظر إلى الحرّيّة (آزادي) حتّى من الناحية النظريّة على أنّها موهبة أُولئك الذين يولدون من أعراق سامية ممّا يؤهّلهم للانتساب إلى إحدى الطبقات الاجتماعيّة الممتازة.

والسبب الآخر في رواج مفهوم الحرّيّة بين المسلمين هو أنّ مفكّرينا منذ بداية ظهور الإسلام كانوا يفرّقون بين الحرّيّة بمعناها الاجتماعي والسياسيّ وبين الحرّيّة بمعناها الفلسفي، وكانوا يطلقون على الأُولى لفظ (الحرّيّة)، وعلى الثانية لفظ (الاختيار). ومعنى (الاختيار) في البحوث الفلسفيّة يعود إلى حرّيّة إرادة الإنسان، ومع أنّ لفظ (الإرادة) كان يستخدم أحياناً بدلاً منه، إلّا أنّ (الاختيار) غالباً ما يستخدم للتعبير عن الإرادة الناتجة عن تفكيرٍ وتأمّل، وبالتالي فهي أكثر سموّاً ورفعةً من (الإرادة)»[1].

---

(1) حميد عنايت، جهانى از خود بيگانه، ط 1، طهران، فرمند، 1351 ص 59.

والظاهر أنّ النائيني كان ينهج منهجاً يختلف عن بقيّة المفكّرين المسلمين، سواء المعاصرين له منهم أو المتقدّمين ـ كالسيّد جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني) ومحمّد عبده ـ الذين كانوا قبل كلّ شيء يفسّرون مسألة التقدير بالإرادة لا بالجبر، ثمّ يتوجّهون إلى بقيّة المباحث، فلم يقم بذلك ولم يرَ ضرورة لتفنيد نظريّة الجبر بسبب ما آلت إليه الأُمور في إيران بعد انتصار الثورة الدستوريّة وإخراجها الاستبداد من الميدان، كما لم يقصر بحثه واستدلاله في مفهوم الحرّيّة على معناها اللغوي فقط، بل نظر إليها من منظار عميق واسع يأخذ بعين الاعتبار استخداماتها الاجتماعيّة والسياسيّة.

المغالطة حول مبدأ المساواة:

والمغالطة الثانية التي تصدّى النائيني للردّ عليها تعود إلى مبدأ المساواة.

وخلاصة هذه المغالطة أنّها تقول إنّ المساواة تعني المساواة المطلقة للأفراد في جميع الأحكام والحدود الدينيّة. وهذا يعني أنّه حين تطبيق الأحكام سوف لا ينظر أصلاً إلى اختلاف الأفراد من حيث العلم والجهل والعجز والقدرة والقوّة، كما لا يلتفت إلى فقرهم أو غناهم، وعلى هذا ينتفي أساس الأحكام الدينيّة.

وكان جواب النائيني على ذلك هو أنّ الحرّيّة التي تنشدها جميع الشعوب ليست بمعنى إلغاء امتيازات الأفراد من هذه الجهة، وإلّا كان ذلك خلاف العقل والشرائع والأديان كذلك.

إنّ عقيدة النائيني تقوم على أنّ هدف الأديان ـ وخصوصاً الدين الإسلامي ـ هو أن تطبّق أحكامها وقوانينها بشكلٍ واحد دون تمييز على مصاديقها، فتجري معاقبة مَن ارتكب جرماً بصرف النظر عن كونه مقتدراً أو فقيراً؛ وبذلك لا تكون الامتيازات الظاهريّة للأفراد مانعاً من التعامل معهم بالمساواة وتطبيق الأحكام القانونيّة عليهم.

المغالطة حول الدستور:

وثالث المغالطات هي أنّ تدوين الدستور بحكم البدعة؛ لأنّ الدول الإسلاميّة يجب أن لا يكون فيها قانون آخر غير الشريعة أوّلاً، وثانياً إنّ الالتزام بمثل هذا القانون دون إجازة إلزام من الشرع ممّا يخالف الشريعة.

ويقول النائيني جواباً على ذلك:

أوّلاً: إنّ البدعة هي فرض حكم وقانون وضعي والإيحاء بأنّه حكم شرعي، في مقابل الحكم والقانون الإلٰهيّ.

وعلى هذا، فلو أنّ أحد الأفراد أو العوائل أو أهالي أحد البلدان وضعوا أنظمة لتنظيم شؤون حياتهم والتزموا بها، سواء دوّنوا ذلك في كتاب أم لم يدوّنوه، إذا لم يقصدوا بذلك نسبته إلى التشريع لا يكون بدعة[1].

وثانياً: إنّ الأُمور التي ليست واجبة بذاتها، لكنّ تحقّق الأُمور الواجبة يتوقّف عليها؛ تعدّ هي الأُخرى واجبة أيضاً (مقدّمة الواجب واجب)[2].

وقد نسب النائيني هذه المغالطة الأخيرة إلى أشخاصٍ عبّر عنهم بقوله:

«هم جَهَلَة الأخباريّة الذين بسبب عدم فهمهم لحقيقة التشريع

---

(1) تلخيص لمضامين مباحث الصفحات 72 و 73 من كتاب تنبيه الأُمّة.

(2) حول مفهوم مقدّمة الواجب وأثره في النظريّة السياسيّة للمفكّر الشيعي، راجع: عنايت، انديشه سياسى، ص 291 ـ 293.

كما يمكن الاطّلاع على المفهوم الأُصولي لها من المصدر التالي: الميرزا الشيرازي، فوائد الأُصول، ص 38، الطبعة الحجريّة، قم؛ تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 75.

والبدعة، افتعلوا مثل هذه الشُبَه بالضبط أمام فقهاء عصر الغيبة لمجرّد كتابتهم للرسائل العلميّة، وهو ما اعتبروه تحدّياً ومقابلة مع مقام النبوّة»[1].

المغالطة حول المجلس النيابي:

وآخر المغالطات التي ناقشها النائيني وردّ عليها هي أنّ رقابة ممثّلي الشعب على أعمال السلطة التنفيذيّة هي بمثابة تدخّل الشعب في مهامّ الإمامة، بمعنى أنّ نتيجة ذلك ستكون تدخّل جماهير الشعب في وظائف أئمّة الدين والدولة، والحال أنّ العقيدة الشيعيّة ترى أنّ تلك الوظائف أكثر أهمّيّة من أن توكل إلى آراء جماهير الشعب.

يقول النائيني في جواب أهل هذه المغالطة إنّ مثيريها يستهدفون من ذلك أن يوحوا إلى الناس أنّ الحكّام هم من الأئمّة الأطهار (ع)، لذا فتدخّل جماهير الناس ومحاسبتهم على أعمالهم ممّا لا يسوغ. ويقول بعض أصحاب هذه المغالطة في نفس هذا المبحث إنّ السياسة من باب الأُمور الحسبيّة، وهذا الباب يختصّ به الفقهاء والعلماء فقط.

وفي هذا القسم ـ كما أشرنا سابقاً ـ يُرجع النائيني السياسة إلى بابين: أوّلهما الأُمور الحسبيّة، وثانيهما باب النهي عن المنكر والشورى التي يعتقد أنّها تخصّ جماهير الشعب. وكما أشرنا من قبل، فإنّ النائيني في نظريّته السياسيّة جمع بين هذين البابين، أي إنّه في الحقيقة لا يرى مانعاً من الجمع بين نظريّة النخبة الشيعيّة والديمقراطيّة، بل يقول إنّها ممكنة الجمع[2].

---

(1) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 75.

(2) تلخيص لمضامين مباحث تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص 77 ـ 86.

مكانة السلطنة في النظريّة السياسيّة للنائيني

إنّ تصفّح كتاب ***تنبيه الأمّة*** والتدقيق فيه يُظهر أنّ النائيني يستخدم بعض التعابير مثل السلطنة الإسلاميّة، السلطنة من النوع الأوّل، السلطنة الجائرة والسلطنة المستبدّة؛ أمّا موقفه اتجاه أصل السلطنة بصورةٍ عامّة، فهو محلّ بحث.

وكما نعلم، فإنّ النائيني قد بنى أساس نظريّته السياسيّة على مشروعه في تبديل وتحوّل السلطنة المطلقة إلى النيابيّة (المقيّدة، المحدودة، العادلة، المشروطة، المسؤولة، الدستوريّة)[1] التي يذكرها جميعها في القسم الثاني بهذه العناوين.

لكنّ النائيني في قبال مسألة ما إذا قَبِل السلطان بالمشاركة ومساواته مع الشعب، وكان يتمتّع بكمالات عالية أيضاً، ففي هذه الحالة هل يبقى لزوم لتشكيل مجلس الشورى والحكم الدستوري؟

يجيب:

«إنّ هذا من باب التفضّل لا من باب الاستحقاق، مضافاً إلى أنّ ذلك قلّما يتوفّر مصداقه؛ فهو أكثر ندرةً من العنقاء والكبريت الأحمر، وكونه من الأُمور المعتادة المطّردة هو من الممتنعات»[2].

رفض فكرة تأليه الشاه

يخصّص النائيني مباحث آخر الكتاب في الفصل الخامس منه لبيان أقسام وعوارض الاستبداد وآثاره الجانبيّة، ويصبّ جام غضبه على مسألة تأليه الشاه وعبادته وينقدها نقداً شديداً، فيقول:

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

«ومن هذه القوى الملعونة، فسح المجال أمام تأليه الشاه في البلاد، بدلاً من مراعاة المراتب ودرجات الكفاءة العلميّة والعمليّة وسائر موجبات التفوّق والمهارات النوعيّة، وجعل مرجعيّة الأُمور العسكريّة والإداريّة وسائر أقسام المملكة من توابع هذه الرذيلة الخبيثة، فتمنح المناصب حسب مراتب ودرجات هذا التأليه، ويفوّض زمام الأُمور لمن رسخت لديه هذه الخصلة أكثر.

وممارسة هذه القوّة الملعونة هي من أهمّ مقدّمات استعباد رقاب الشعب، كما أنّ درجاتها تختلف باختلاف درجات الاستعباد وتملّك الرقاب.

إنّ نفوذ تأليه الشاه في المملكة هو السبب في عدم التمكّن من القضاء على الحماقة والجهل العام، وهو الذي سيقتلع العلم والمعرفة وجميع أسباب سعادة الأُمّة وحياتها من أعماق جذورها بحجّة عدم فائدتها، بل إعاقتها لعمليّة التطوّر. كما أنّه سيؤدّي إلى اضمحلال وزوال جميع الإمكانات الوطنيّة، ويجعل الجميع أمام مَن كانوا غنائم لنا من الأجانب كالعصفور بين مخالب الصقر يعتمدون عليهم في جميع حوائجهم... إنّ نتيجة فسح المجال أمام تأليه الشاه في أرجاء المملكة لا يمكن أن يكون غير الإبادة والانقراض»[1].

فكما أشرنا من قبل يعارض النائيني جذريّاً ومن الأساس فكرة السلطنة المطلقة والسلطنة الجائرة، كما يرى في رواج تأليه الشاه زوالاً للأُمّة، ومن جانب آخر يقول بندرة وجود السلطان العادل، وحتّى لو وجد مثل هذا السلطان، فإنّ وجوده غير ذي بال، فمن خلال نظرة إجماليّة نرى أنّ النائيني يهتمّ بتنظيم وإقامة التوازن ورسم الحدود بين نوّاب الشعب والفقهاء والعلماء العدول والخبراء، إلّا

(1) المصدر نفسه، ص 109 ـ 110.

أنّنا لا نراه ـ ولو مرّة واحدة ـ يهتمّ بتنظيم هذه العلاقة مع سلطان الدولة الدستوريّة. وهذا يومئ إلى أنّه أصلاً في هذا البحث لا يضع للسلطان محلّاً من الإعراب حتّى ضمن حدوده الشكليّة.

ومن هنا، نصل إلى نتيجة هي أنّ النائيني يخالف من الأصل والمبدأ كلّ شخص أو تصوّر باسم السلطان أو الملك. أمّا أنّه عنون قالب نظريّته بالسلطنة لا الجمهوريّة، فربما كانت العلّة الأساسيّة في ذلك تتمثّل في موقفين تاريخيّين:

الأوّل هو أنّ النائيني كان معنيّاً بالدفاع عن النظام الدستوري والحرّيّة بصورة عامّة والثورة الدستوريّة الإيرانيّة بصورةٍ خاصّة، وقد كانت كتابة ***تنبيه الأمّة*** بعد ثلاث سنين من انتصار الحركة الدستوريّة وتشكيل المجلس في إيران؛ لذا لم يرَ من المناسب تخريب النظام الموجود الذي مهما يكن فقد حصل على الاعتراف الرسمي وصار يتمتّع بالمشروعيّة القانونيّة.

والعلّة الثانية لهذا المطلب يجب البحث عنها في الأبعاد الاجتماعيّة، فرغم أنّ شخص السلطان بعد الثورة الدستوريّة ـ وخصوصاً في فترة محمّد علي شاه ـ لم يكن يتمتّع بقدرٍ من القيمة والقداسة والاعتبار، إلّا أنّنا لا نعثر في الأدبيّات السياسيّة لذلك العصر على مَن طرح مسألة النظام الجمهوري في إيران. وربما كانت العلّة في ذلك هي عدم استعداد أذهان الناس في ذلك العصر لمثل هذه الفكرة.

كما أنّ النائيني لم ينفرد ـ بل شاركه أكثر كتّاب الفكر السياسي في عصر الحركة الدستوريّة ـ في ترجيح الالتفات إلى الكفّة الأُخرى من الميزان التي تتميّز بواقعيّتها وعينيّتها، ألا وهي دعم وتقوية المجلس، بدلاً من النقاش حول أفضليّة هذا الشكل أو ذاك من

أشكال الحكم. ونتيجة لهذا الدعم سوف تتعمّق آثار هذه الحاكميّة الشابّة أكثر، وبدلاً من طرح مسألةٍ يستبعد تحقّقها في ذلك الزمان، أي النظام الجمهوري، تتركّز الجهود في المساعدة على نموّ وتكامل أقدس التشكيلات السياسيّة، أي المجلس والدستور.

ويمكن اعتبار الوحدة الوطنيّة والنصوص السياسيّة للعقد الأوّل من العهد الدستوري دليلاً صادقاً على هذا الادّعاء، والنائيني هو أبرز تجسيد لهذه المطالبة الشعبيّة.

خلاصة الكلام ونتيجته

إنّ ما نعتقده هو أنّ ما يلفت النظر في النائيني هي حقيقة كونه قد خطا خطوات جادّة في طرح القيم والابتكارات الجديدة من خلال آفاق جديدة، وربما كان يهدف من وراء ذلك إلى تقديم منهج وأُطروحة جديدة في السياسة، أُطروحة تمكّنت ـ على الرغم من عدم جدّتها، أو اقتباس بعض أُصولها من الآخرين ـ من فتح آفاق جديدة أمام النظريّة السياسيّة لدى الشيعة في العهد الدستوري، وقدّمت أفكاراً وتأمّلات مهمّة حول السياسة والحكومة.

وبتعبير آخر إنّ الذي يكشف عن أصالة أحد الكتّاب في الثقافات التقليديّة كالإسلام هو قابليّة المفكّر على القراءة الجديدة التي يستخلصها من الحقائق الأبديّة لتلك التقاليد، ومن ثمّ إعادة الكشف عنها بسطوعٍ وتلألؤٍ جديد، يؤدّي إلى فتح آفاق فكريّة جديدة[1].

---

(1) مقتبس من كتاب: موسى النجفي، بنياد فلسفه سياسى در ايران: عصر مشروطيّت، ص 177 ـ 198، ط 1، طهران، مركز النشر الجامعي.

(8)
مصادر البحث في فكر النائيني

محمّد نوري

مؤلّفاته

أجود التقريرات؛ قم، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، 1369.

كتابة وتقرير السيّد أبو القاسم الخوئي.

تقريرات الأُصول؛ خطّي، مكتبة المدرسة العلويّة في خوانسار.

كتابة السيّد حسين العلوي الخوانساري (ـ 1409 هـ).

تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة أو ***الحكومة في نظر الإسلام***؛ مع مقدّمة وهوامش وتوضيحات للسيّد محمود الطالقاني، الطبعة الثامنة، طهران، شركة الانتشار المساهمة، 1361، 142 ص.

* ترجم إلى اللغّة العربيّة بقلم صالح الجعفري، وتقديم محمّد سعيد الطريحي.

مجلّة الموسم، السنة الثانية، العدد 5، (1990 م).

وقد نشر قسمٌ من هذه الترجمة في مجلّة العرفان الصيداويّة، المجلّد 20 ـ 21 (1930 ـ 1931 م).

* كما ترجمت خلاصته إلى اللغّة الإنجليزيّة بقلم حامد ألگار:

The Oppositional Role of the Ulama in twentieth century, Iran on Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions, in the Middile East since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkely 1972) pp. 231 _ 255.

الحواشي على العروة الوثقى للمرحوم السيّد محمّد كاظم الطباطبائي؛ النجف الأشرف، طبعة حجريّة، 1346 ه.

«رسالتان غير منشورتين [لمحمّد حسين النائيني]»، باهتمام مهدي الأنصاري، كيهان انديشه، العدد 61 (مرداد وشهريور 1374)، ص 145 ـ 153.

ذخيرة العباد ليوم المعاد، النجف الأشرف، المطبعة العلويّة المباركة، 1341 ه، 200 ص.

رسالة عمليّة في الطهارة، الصلاة، الصوم، الزكاة، الخمس، التجارة، الصلح، القرض، الإجارة، المضاربة، الميّت والإرث.

صلاة المسافر؛ نسخة خطّيّة، مكتبة المدرسة العلويّة في خوانسار.

كتابة وتقرير السيّد حسين العلوي الخوانساري.

فوائد الأُصول؛ قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1406 هـ.

كتابة وتقرير محمّد علي الكاظمي الخراساني، مع تعليقات الأغا ضياء الدين العراقي.

«قاعدة لا ضرر».

ملحقة بكتاب ***منية الطالب في حاشية المكاسب***، الجزء الثاني، [قم]، المكتبة المحمّديّة، طبعة حجريّة، 1373 هـ.

كتاب البيع والمكاسب، كتابة وتقرير الشيخ محمّد تقي الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية.

كتاب منية الطالب في حاشية المكاسب، المجلّد الأوّل، [قم]، المكتبة المحمّديّة، طبعة حجريّة، 1373 هـ.

كتابة وتقرير الشيخ موسى النجفي الخوانساري.

اللباس المشكوك، نسخة خطّيّة، مكتبة آية الله النجفي، الرقم 4000، سنة النسخ 1315 هـ.

ملاحظ النوريّة في مواعظ الحضوريّة، بلا مطبعة، طبعة حجريّة، 1331 هـ، دون ترقيم الصفحات.

كتابة المواعظ الأخلاقيّة والعرفانيّة للنائيني في جلسات درسه ووعظه.

المؤلّفات عنه

الفارسيّة:

آباديان، حسين

1 ـ «[تحليل جذور الفكر السياسيّ عند النائيني]».

مبانى نظرى حكومت مشروطه و مشروعه = الأُسس النظريّة للحكومة الدستوريّة الشرعيّة؛ الطبعة الأُولى، طهران، نشر ني، 1374، ص 57 ـ 82.

2 ـ «نائينى ومبانى اصولى تأييد مشروطه = النائيني ومبانيه الأُصوليّة في تأييد الحركة الدستوريّة»؛

آيينه انديشه، العدد 5 (ارديبهشت 1370)، ص 15 ـ 25.

آدميت، فريدون

«[دراسة آراء النائيني السياسيّة]».

ايدئولوژى نهضت مشروطيت ايران = إيديولوجيّة الحركة الدستوريّة في إيران، ج 1، ط 1، طهران، انتشارات پيام، 1355، ص 228 ـ 250.

الآذري القمّي، أحمد

«[ولاية الفقيه من منظار النائيني]»

ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلام = ولاية الفقهاء من منظار فقهاء الإسلام، ط 1، قم، دار العلم، 1372، ص 54 ـ 57.

«آية الله النائيني من روّاد مقاومة الاستعمار»؛

جريدة ***جمهورى اسلامى***، 24 مرداد 1363، ص 12.

«آية الله النائيني جامع الديانة والسياسة»؛

نداء الجمعة، السنة الأُولى، العدد 2 و 3، مرداد وشهريور 1373، ص 20 ـ 21.

أبو الحسني (منذر)، علي

«[النائيني]».

پايدارى تا پاى دار ـ سيرى در حيات پربار علمى، معنوى، اجتماعى و سياسى حاج شيخ فضل الله نورى = الصمود حتّى حبل المشنقة ـ جولة في السيرة العلميّة والمعنويّة والاجتماعيّة والسياسيّة المباركة للحاجّ الشيخ فضل الله النوري، ط 1، طهران، نور، 1368، ص 512 ـ 514.

«موجز من سيرة وتأليفات الحاجّ الميرزا حسين النائيني من علماء نائين»؛

جريدة **جهان اسلام**، 3 ارديبهشت 1372.

ألگار، أحمد

دين ودولت در إيران ـ نقش علما در دوره قاجار = الدين والدولة في إيران ـ دور علماء الدين في العصر القاجاري، ترجمة أبو القاسم سري، ط 2، طهران، انتشارات طوس، ص 376 ـ 379.

الإمام الخميني، روح الله

«[آراء النائيني حول ولاية الفقيه ومناقشتها]»

ولايت فقيه = ولاية الفقيه، ط 1، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1373، ص 64 ـ 67 و 112 ـ 114.

أنصاري، مهدي

«[النائيني والشيخ فضل الله النوري]».

شيخ فضل الله نوري و مشروطيت ـ رويارويي دو انديشه = الشيخ فضل الله النوري والحركة الدستوريّة ـ مواجهة بين تفكيرين، ط 1، طهران، أمير كبير، 1369، ص 93 ـ 96، 122 ـ 123، 134 ـ 137، 148، 226، 271 ـ 272.

بازرگان، عبد العلي

«[النائيني والسلطة]».

شوري و بيعت ـ حاكميت خدا در حكومت اسلامي = الشورى والبيعة ـ حكم الله في الحكومة الإسلاميّة، طهران، انتشار، 1361، ص 19 و 30.

البلاغي، السيّد عبد الحجّة

«[حول حياة النائيني]».

1 ـ ***تاريخ نائين***، طهران، 1328، ص 188 ـ 189.

2 ـ ***كتاب فرهنگ نائين*** = موسوعة نائين، طهران، 1328، ص 101 ـ 104.

برهام، باقر

«نظرة على نظريّات النائيني في باب الحكومة وأصل مشروعيّة السلطة السياسيّة».

متن دين وسياست از ديدگاه آيت الله نائينى = أصل الدين والسياسة من منظار آية الله النائيني، قم، المعاونيّة الفكريّة لمركز الدراسات الاستراتيجيّة، 1374.

«تحقيق عن حياة آية الله النائيني»؛

شاهد، العدد 42، 15 مرداد 1362، ص 46 ـ 47.

الجنّاتي، محمّد إبراهيم

«التعريف بالشخصيّة العلميّة للميرزا النائيني وحياته»؛

كيهان انديشه، فروردين 1372، ص 92.

الحائري، عبد الهادي

1 ـ «سيرة النائيني والجذور الفكريّة لكتاباته السياسيّة».

تشيع ومشروطيت در إيران و نقش ايرانيان مقيم عراق = التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران ودور الإيرانيّين المقيمين في العراق. طهران، مؤسّسة انتشارات أمير كبير، 1364، ص 126 ـ 326.

2 ـ «حديث عن مفردتَي المشروطة والاستبداد».

ايران وجهان اسلام = إيران والعالم الإسلامي، مشهد، مؤسّسة الطباعة والنشر في العتبة الرضويّة المقدّسة، 1368، ص 211 ـ 322.

الحلبي، علي أصغر

«[حول النائيني]».

تاريخ نهضتهاى دينى ـ سياسى معاصر = تاريخ الحركات الدينيّة السياسيّة المعاصرة، طهران، البهبهاني، 1371، ص 298 ـ 309.

الخاتمي، محمّد

«نظرة على الحياة السياسيّة للآخوند الخراساني، الحاجّ الميرزا خليل، الشيخ عبد الله المازندراني والميرزا النائيني»؛

جريدة كيهان، 4 خرداد 1373.

خدايار محبّي، منوچهر

«أئمّة المذهب الشيعي [النائيني]»؛

وحيد، السنة 4، العدد 11، 1346.

الخسروشاهي، هادي

«ذكريات السيّد محمّد الحسيني الهمداني نقلاً عن آية الله النائيني حول ملاقاة السيّد جمال الدين بالميرزا الشيرازي»؛

تاريخ وفرهنگ معاصر، مهر 1370.

الدواني، علي

«[محمّد حسين النائيني]».

نهضت روحانيون ايران = انتفاضة رجال الدين في إيران، ج 1، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، ص 222 ـ 227.

زرگري نجاد، غلام حسين

1 ـ «أنواع الحكومة في آثار العلماء أنصار الدستور».

رسائل مشروطيّت ـ 18 رساله درباره مشروطيت = رسائل الحركة الدستوريّة، 18 رسالة عن الحركة الدستوريّة، ط 1، طهران، انتشارات كوير، 1374، ص 81 ـ 99.

2 ـ «[حياة آية الله النائيني ووفاته]»؛

شاهد، العدد 90، ص 40.

السبحاني، جعفر

«[الدولة الإسلاميّة والنائيني]».

أُسس الحكومة الإسلاميّة، ترجمة وتدوين داود إلهامي، قم، انتشارات توحيد، 1370، ص 348.

الشكوري، أبو الفضل

«[نظريّة النائيني حول الحكومة الإسلاميّة]».

مبانى فقهى حكومت اسلامى = الأُسس الفقهيّة للحكومة الإسلاميّة، ج 1، حسين علي المنتظري، مقدّمة وتقرير محمود الصلواتي وأبو الفضل الشكوري، ط 1، طهران، كيهان، 1367، ص 52 ـ 54.

شيدانشيد، حسين علي

«الديمقراطيّة في الفكر السياسيّ للميرزا النائيني والإمام الخميني»؛

معرفت، العدد 1 و 2، 1371.

الصاحبي، محمّد جواد

«[النائيني]».

انديشه اصلاحى در نهضتهاى اسلامى = الفكر الإصلاحي في الحركات الإسلاميّة، ط 1، طهران، كيهان، 1367، ص 220 ـ 223.

الطالقاني، محمود

«[تحليل آراء ونظريّات النائيني]».

مقدّمة كتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***، ط 8، طهران، شركة الانتشار المساهمة، 1361.

نُشر قسمٌ منها تحت عنوان «الأنبياء والصراع مع قوى الاستكبار»؛

جريدة **كيهان**، 19 شهريور 1363، ص 7.

عزّتي، أبو الفضل

«[النائيني والفلسفة السياسيّة الإسلاميّة]».

فلسفه سياسى اسلام = الفلسفة السياسيّة في الإسلام، ط 1، قم، 1358، ص 80 ـ 81.

العطائي، علي

ولايت فقيه از ديدگاه فقها ومراجع = ولاية الفقيه في آراء الفقهاء والمراجع، ط 2، قم، نمونة، 1364، ص 7 ـ 19.

العقيقي البخشايشي، عبد الرحيم

1 ـ «آية الله العلّامة الشيخ محمّد حسين النائيني»؛

مكتب اسلام، السنة 24، العدد 5، مرداد 1363، ص 40 ـ 43.

2 ـ «أصحاب مدرسة الولاية [سيرة وآراء النائيني]»؛

اعتصام، العدد 28، مرداد 1363، ص 34 ـ 36.

«العلّامة النائيني والثورة الدستوريّة»؛

راه مجاهد، السنة الأُولى، العدد 9، مرداد 1361، ص 11 و 26.

«العلّامة النائيني والحركة الشرعيّة»؛

پيام هاجر، السنة 3، العدد 64، 10 شهريور 1362، ص 1 و 2.

عميد زنجاني، عبّاس علي

«آراء آية الله النائيني وتوظيفها في النظام الدستوري».

فقه سياسى، المجلّد الثاني: النظام السياسيّ والقيادة في الإسلام، ط 1، طهران، أمير كبير، 1366، ص 65 ـ 71.

عنايت، حميد

«[آراء النائيني السياسيّة حول الحركة الدستوريّة]».

انديشه سياسى در إسلام معاصر = الفكر السياسيّ في الإسلام المعاصر، بهاء الدين خرّمشاهي، ط 2، طهران، الخوارزمي، 1365، ص 233 ـ 234، 294 ـ 295 و 297.

«مقارنة بين كتابَي طبائع الاستبداد للكواكبي وتنبيه الأُمّة للنائيني».

سيرى در انديشه سياسى عرب = جولة في الفكر السياسيّ العربي، ط 4، طهران، أمير كبير، 1370، ص 174.

«فكرة ولاية الفقيه من الميرزا الشيرازي إلى المحقّق النائيني».

تحول تاريخى انديشه ولايت فقيه = التطوّرات التاريخيّة لفكرة ولاية الفقيه، قم، معاونيّة الفكر الإسلامي في مركز الدراسات الاستراتيجيّة، 1373، ص 178 ـ 223.

المختاري، رضا

«التعريف بالنسخة الخطّيّة لكتاب صلاة المسافر، تقريرات درس آية الله النائيني، تأليف آية الله السيّد حسين العلوي الخوانساري»؛

آينه پژوهش، آذر 1372.

مراد، آ. و. ألگار، حامد ـ و ن. بيرك

«[النائيني والإصلاح]».

نهضت بيداركرى در جهان اسلام = حركة الصحوة في العالم الإسلامي، عزيز أحمد، ترجمة السيّد مهدي الجعفري، ط 1، طهران، انتشار، 1362، ص 129 ـ 130.

المطهّري، مرتضى

«[النائيني]».

بررسى اجمالى نهضتهاى اسلامى در صد ساله اخير = نظرة إجماليّة على الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير، ط 14، طهران، صدرا، 1370، ص 42.

المهري، محمّد جواد

«الميرزا النائيني»؛

پاسدار اسلام، العدد 31، تير 1363، ص 51 ـ 53.

«الميرزا محمّد حسين النائيني الغروي».

دايرة المعارف تشيع، ج 2، بإشراف أحمد صدر الحاجّ السيّد جوادي، كامران فاني، بهاء الدين الخرّمشاهي، طهران، منظمّة دائرة المعارف الشيعيّة، 1368.

الديناني، غلام حسين

«دراسة تطبيقيّة لثلاث نظريّات حول الحكومة الإسلاميّة»؛

كيان، العدد 6، ص 2 ـ 6.

النائيني، مهدي

شرح زندگانى مرحوم آيت الله نائينى = سيرة حياة المرحوم آية الله النائيني، نائين، بيدار، دون تاريخ.

النجفي، موسى

1 ـ «مقارنة بين كتابَي تنبيه الأُمّة ومكالمات الحاجّ المقيم والمسافر».

انديشه سياسى وتاريخ بيدارگرانه حاج آقا نور الله اصفهانى = تاريخ الفكر السياسيّ النهضوي للحاجّ آغا نور الله الأصفهاني، بلا مطبعة، الكليني، 1369، ص 530 ـ 531.

2 ـ «نقد وتقييم الديمقراطيّة الاجتماعيّة في النظريّة السياسيّة للميرزا النائيني»؛

مسجد، السنة الثالثة، العدد 18، بهمن واسفند 1373، ص 30 ـ 39.

الورداسبي، أبو ذرّ

ماهيت حكومت اسلامى از ديدگاه آيت الله نائينى = ماهيّة الحكومة الإسلاميّة من منظار آية الله النائيني، طهران، مولى، دون تاريخ، 64 ص.

العربيّة:

الآصفي، محمّد مهدي

«[الولاية والنائيني]».

«الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه»؛

التوحيد، 1410 ه‍، ص 91.

آغا بزرك الطهراني، محمّد حسن

1 ـ «[النائيني]».

طبقات أعلام الشيعة، ج 1، القسم الثاني، النجف، 1959، ص 593 ـ 596.

2 ـ «[النائيني ومؤلّفاته]».

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 4، بيروت، دار الأضواء، ص 440.

آل صاحب العبقات، السيّد محمّد سعيد

«في رثاء آية الله النائيني»؛

الرضوان، 2، العدد 8، 1636 م، ص 42 ـ 44.

الأمين، محسن

«[النائيني]».

أعيان الشيعة، ج 6، بيروت، ص 54 ـ 56.

الأميني، محمّد هادي

«[النائيني]».

معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، النجف، 1946 م، ص 435.

حرز الدين، محمّد حسين

معارف الرجال في تراجم العلماء والأُدباء، ج 1، النجف، 1964 م، ص 46 ـ 49 و 284 ـ 288.

القائيني النجفي، علي فاضل

«[النائيني وآثاره]».

معجم مؤلّفي الشيعة، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1405 هـ، 409 ص.

معرفت، محمّد هادي

«[الولاية والنائيني]».

دراسة مستوعبة عن مسألة ولاية الفقيه ـ أبعادها وحدودها، طهران، معهد الشهيد المطهّري العالي للدراسات الإسلاميّة، دون تاريخ، ص 36 و 95.

الموسوى الأصفهاني الكاظمي، محمّد مهدي

«[ترجمة النائيني]».

أحسن الوديعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، النجف، 1968 م، ص 254.

النقوي، علي نقي

«آية الله النائيني، موقفه العلمي بين الطائفة»؛

الرضوان، 2، العدد 8، ص 18 ـ 20.

الإنكليزيّة:

ألگار، حامد

«[حول النائيني]»

The Encyclopedia of Islam, Second Edition, Leiden, 1960 _ 79 (in progress) 4 Vols, "Islah", H _ Iran, pp. 163 _ 167 (1).

(1) مقتبس من كتاب الدين والسياسة من منظار الميرزا النائيني، معاونيّة الفكر الإسلامي في مركز الدراسات الاستراتيجيّة، 1374، غير مطبوع، ص 15 ـ 26.

(9)

شيخ الإسلام النائيني

السيّد محسن الأمين

ولد في حدود 1273 في بلدة نائين، وتوفّي بالنجف ظهر يوم السبت 26 جمادى الأُولى سنة 1355 عن نحو 82 سنة، ودُفن في بعض حجرات الصحن الشريف.

(النائيني) نسبةً إلى نائين، بلدة من نواحي يزد، على عشرين فرسخاً منها، تتبع في الإدارة أصفهان، تُصنع بها العباءات الفاخرة.

وفي *معجم البلدان*: نائن بعد الألف ياء مهموزة ونون. ويقال لها: نائين أيضاً، من قرى إصبهان.

أبوه وعشيرته

كان أبوه يُلقّب بشيخ الإسلام في أصفهان، وهو لقب سلطاني، وكذلك آباؤه من قبله، وبعد وفاته لُقّب به أخوه الأصغر، أمّا هو فكان شيخ الإسلام بحقّ لا بفرمانٍ سلطانيّ.

صفته

كان عالماً جليلاً، فقيهاً أُصوليّاً، حكيماً عارفاً، أديباً متقناً للأدب الفارسي، عابداً، مدرّساً، مقلَّداً في الأقطار.

ويقال: إنّه كان كثير العدول عن آرائه السابقة.

رأيناه بالنجف أيّام إقامتنا بها من سنة 1308 إلى سنة 1319، وكان في تلك المدّة منحازاً عن الناس إلّا ما قلّ. ورأيناه مرّةً في كربلاء جاءها للزيارة، فنزل في مدرسة الشيخ عبد الحسين الطهراني في الطابق السفلي.

وبعدما فارقنا النجف إلى الديار الشاميّة وتسلّمه أريكة الرئاسة كانت تأتينا كتبه ورسائله الوداديّة التي يثني فيها على جهودنا وما وُفّقنا له بعون الله ومَنّه من خدمة الدين والأعمال النافعة في تلك الديار والإرشاد والهداية.

ولمّا وردنا النجف للزيارة عام 1352 ـ 1353 زارنا في منزلنا، وكان قد ثَقُل سمعه، وكان قويّ الحافظة حَسَن الذاكرة. قال لنا لمّا زارنا: قد مضى لكم من يوم مفارقتكم النجف إلى الآن ثلاثون سنة. وكان الأمر كذلك. وزرناه في منزله، وكان يفرط في شرب الشاي.

أحواله

قرأ أوّل مبادئ العلوم في نائين. وفي سنة 1293 ـ أو 95 ـ هاجر إلى أصفهان، فقرأ على الشيخ محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقي صاحب ***حاشية المعالم***، وعلى الميرزا محمّد حسن النجفي، والميرزا أبي المعالي، والشيخ محمّد تقي المعروف بأقا نجفي.

وفي سنة 1300 سافر شيخه ـ الشيخ محمّد باقر المذكور ـ إلى العراق وتوفّي. وبقي المترجَم في أصفهان إلى أواخر سنة 1302.

ثمّ هاجر إلى العراق ودخل سامرّاء في المحرّم سنة 1303، وقرأ فيها على الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي الشهير إلى سنة وفاته 1312.

وفي أثناء إقامته بسامرّاء توفّي والده الشيخ عبد الرحيم، وبقي هو في سامرّاء مدّة بعد وفاة الميرزا الشيرازي مع جماعة من تلاميذ الشيرازي كالسيّد محمّد الأصفهاني، والميرزا الشيخ محمّد تقي الشيرازي، والسيّد إسماعيل صدر الدين العاملي الكاظمي، والميرزا حسين النوري وغيرهم، رجاء أن يبقى ما أسّسه الميرزا الشيرازي مستمرّاً، لكنّ تشتّت الأهواء وتشعّب الآراء حال دون ذلك، وانضافَ إليه ما كانت تدسّه الدولة التركيّة وأعوانها في العراق لتشتيت شمل مدرسة سامرّاء وتقويض بنيانها الذي ابتدأ من أواخر عهد الميرزا الشيرازي.

ثمّ هاجر المترجَم من سامرّاء إلى كربلاء وبقي فيها مدّة.

ثمّ هاجر إلى النجف سنة 1314. وقيل: إنّ هجرته إلى كربلاء كانت سنة 1314 وبقي فيها سنين ثمّ هاجر إلى النجف، والله أعلم.

وكان الملّا كاظم الخراساني قد استقلّ بالتدريس في حياة أُستاذه الميرزا الشيرازي، وزادت حلقة درسه بعد وفاة أُستاذه المذكور. وكان يعقد في داره مجلساً خاصّاً لأجل المذاكرة في مشكلات المسائل، يحضره خواصّ أصحابه، فكان المترجَم يحضر معهم، ولم يحضر درس الملّا كاظم العامّ.

وبعد وفاة الملّا كاظم استقلّ بالتدريس.

وبعد وفاة الميرزا محمّد تقي الشيرازي رأس وقُلّد في سائر الأقطار هو والسيّد أبو الحسن الأصفهاني، واستقامت لهما الرئاسة العلميّة في العراق، بل انحصرت فيهما. وكان هو أعرف عند أكثر

الخاصّة، والسيّد الأصفهاني عند العامّة وكثير من الخاصّة، وبعد وفاته انحصر ذلك في السيّد الأصفهاني.

وبعد إعلان السلطة المشروطة في إيران سنة 1324 كان من أكبر الدعاة إليها، وألّف في ذلك كتاباً بالفارسيّة أسماه ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة في لزوم مشروطيّة دستوريّة الدولة لتقليل الظلم على أفراد الأُمّة وترقية المجتمع***، وطُبع وعليه تقريظ للشيخ ملّا كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني، ثمّ بعد ذلك بمدّة ـ بعد وفاة الخراساني ـ جمعَ ما أمكن جمعه من نُسَخه، بل كان يشتريها بقيمة غالية وأُتلفت بأمره، وبقيت منه نُسَخ لم يمكن إتلافها، وقد عُرِّبت بعض فصوله وأُدرجت في مجلّة ***العرفان***.

ولمّا فُتحت العراق على يد الإنكليز بعد الحرب العامّة الأُولى وأُقيم الملك فيصل ملكاً على العراق، وأرادوا تعيين وزراء للدولة الجديدة ومجلس نيابي، كان هو والسيّد الأصفهاني معارضين في ذلك الوضع لأنّهما يريدان خيراً منه ولهما الكلمة النافذة، فأُبعدا إلى إيران في أواخر سنة 1341، وجاءا إلى قم وأقاما بها سنة كاملة، واحتفى بهما الشيخ عبد الكريم اليزدي[1] المقيم في قم في ذلك الوقت احتفاءً زائداً، وجعلت طلّاب مدرسته تقرأ عليهما، وحصل لهما في إيران استقبالات حافلة في كلّ بلد مرّا به، ثمّ عادا إلى العراق بعدما شُرط عليهما أن لا يتدخّلا في أُمور المملكة السياسيّة، وعادا إلى النجف.

مشايخه

(1) الشيخ محمّد باقر الأصفهاني، (2) الميرزا محمّد حسن

---

(1) في المصدر: «الزيدي»، والصحيح ما أثبتناه . **المترجم**

النجفي، (3) الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي، (4) السيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني، (5) المولى فتح علي جونابادي، (6) الميرزا حسين النوري، (7) الشيخ محمّد تقي الشيرازي، وغيرهم.

وقال السيّد هبة الدين الشهرستاني في ما كتبه في حقّه: كنت أراه في سامرّاء يراجع في علمَي التفسير والحديث المولى فتح علي الجونابادي والميرزا حسين النوري، وفي علمَي الفقه والأُصول الميرزا محمّد تقي الشيرازي والسيّد محمّد الأصفهاني. (انتهى).

وما يقوله البعض من أنّه حضر درس الشيخ مرتضى الأنصاري مستشهداً بأنّه كان يقول: «وإلى هذا القول ذهب أُستاذنا الأنصاري في بحثه»، لا يكاد يصحّ؛ فالأنصاري توفّي سنة 1281، وهو وُلد حوالي سنة 1273 كما مرّ، فيكون عمره عند وفاة الأنصاري سبع سنين.

تلاميذه

وهم كثيرون، منهم: (1) السيّد أبو القاسم الخوئي النجفي، (2) الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني صاحب *فوائد الأُصول*، (3) الشيخ موسى الخوانساري النجفي صاحب ***منية الطالب في شرح المكاسب***، وغيرهم.

مؤلّفاته

(1) ***تنبيه الأُمّة*** المشار إليه آنفاً، مطبوع، (2) رسالة لعمل المقلّدين، مطبوعة، (3) ***حواشي العروة الوثقى***، مطبوعة على حدة، (4) ***رسالة في اللباس المشكوك***، (5) ***رسالة في أحكام الخلل في الصلاة***، (6) ***رسالة في نفي الضرر***، (7) ***رسالة في التعبّدي***

والتوصّلي، (8) ***أجوبة مسائل المستفتين***، جمعها بعض تلاميذه، (9) تقريرات بحثه في الأُصول، المسمّى ***أجود التقريرات*** لتلميذه السيّد أبو القاسم الخوئي، في مجلّدين، وعليها تعليقة منه، ولتلاميذه عدّة مؤلّفات اكتسبوا فوائدها من محاضرات درسه[1].

---

(1) مقتبس من كتاب: السيّد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 54 ـ 55، طهران، طبعة أوفسيت وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

(10)

النائيني: شرعيّة الحكومة الملكيّة الدستوريّة

جعفر عبد الرزّاق

شخصيّة النائيني

لعلّ أهمّ ما أُلّف في الدعوة إلى «المشروطة» هو كتاب: ***«تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة»*** للمرجع الدينيّ الميرزا محمّد حسين النائيني (1860م ـ 1936م).

ولد النائيني في مدينة نائين، في عائلة علميّة معروفة. فوالده الميرزا عبد الرحيم، وجدّه الميرزا محمّد سعيد من شيوخ المدينة المعروفين.

درس النائيني في نائين مقدّمات العلوم الدينيّة، ثمّ انتقل عام 1877م ـ وله من العمر 17 عاماً ـ إلى مدينة أصفهان فدرس فيها في حوزة الشيخ محمّد باقر الأصفهاني مدة سبع سنوات.

في عام 1885م سافر النائيني إلى العراق لإكمال دراسته، فالتحق بالحوزة العلميّة في سامرّاء التي كانت بزعامة الميرزا محمّد حسن الشيرازي ـ صاحب فتوى تحريم التبغ عام 1891م ـ والذي توفّي عام 1894م.

أنهى النائيني دراساته عام 1896م، ثمّ انتقل إلى مدينة كربلاء، وبقي فيها حتّى عام 1898م، ثمّ انتقل إلى مدينة النجف الأشرف فالتحق بحوزة المرجع الدينيّ الآخوند الملّا كاظم الخراساني، (توفّي عام 1911) الذي تزعّم حركة «المشروطة» من العراق.

في العراق تفتّحت شخصيّة النائيني على الأفكار السياسيّة المنتشرة آنذاك، سواء بسبب ما بثّه السيّد جمال الدين الأفغاني، أو من خلال اتّصاله الوثيق بالملّا كاظم الخراساني، الذي عيّنه كاتباً عنده، وكان ينيط به بعض المهامّ السياسيّة، فقد أرسله في وفد مع مجموعة من العلماء إلى القنصليّة البريطانيّة في بغداد للتباحث حول تطوّرات أحداث المشروطة[1].

ويلاحظ بعضُ الباحثين جوانب أُخرى من شخصيّة النائيني، منها أنّ: «النائيني لم يقم منفرداً بأيّ مبادرة ذات شأن، ففي كلّ الأحوال وجدناه متعاوناً مع شخص أو أشخاص آخرين؛ في الحركة الدستوريّة كان مع الآخوند وتلاميذه، وفي معضلة الاحتلال البريطاني للعراق كان مع الأصفهاني والخالصي. ما يشير إلى أنّ العلّامة لم يكن ـ لسببٍ ما ـ قادراً على الاتّكال على شخصه في مبادرات كبرى، ربما لشعوره بضعف امتداداته الاجتماعيّة، أو لعدم ثقته في كفاءته الشخصيّة خارج الإطار العلميّ المجرّد»[2].

---

(1) عبد الهادي الحائري، تشيّع و مشروطيت در ايران، ص 156.

(2) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد: **الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة**، ص 131.

ويؤيّد توفيق السيف رأيه بأنّ النائيني لم يحصل على المرجعيّة بخلاف أقرانه كالآخوند وشيخ الشريعة والميرزا محمّد تقي الشيرازي، والسيّد أبي الحسن الأصفهاني، الذين أظهروا كفاءةً لا يستهان بها في بناء الزعامة على الرغم من المعوّقات.

ويرجع السيف ذلك إلى قلة التدبير وسوء الإدارة. ويقول[1]:

«الحركة الدستوريّة في إيران وثورة العشرين في العراق أثمرتا عن تطوّر واسع النطاق وعميق الغَور في وسط الحوزة والمجتمع الدينيّ في العراق، تطوّر ثقافيّ واجتماعي في ذات الاتّجاه الذي ينسجم مع توجّهات العلّامة النائيني. لكنّنا لا نجد له ظهوراً ملحوظاً وسط النخبة التي تبلورت في هذه الفترة، كما لا نجد له إسهامات فكريّة، باستثناء ما جاء في سياق بحثه الاستدلالي في الأُصول والفقه (البحث الخارج)، والذي كُتب ـ غالباً ـ على أيدي تلامذته، ما يثير التساؤل حول الأسباب التي دعته إلى هذا العزوف، هل هو إعراضه عموماً عن الكتابة، على الرغم من أنّه كان معروفاً بالتعمّق في تحقيقاته وبحوثه، وهو معروف بالأدب وحسن الأُسلوب؟ أم يرجع هذا إلى أنّه اتّسم بالإهمال وعدم التنظيم؟

وقد تخرّج على يديه مئات من العلماء، أصبح لبعضهم مكانة رفيعة كالسيّد محسن الحكيم، والسيّد أبي القاسم الخوئي، اللذين صارا من كبار المراجع.

ولاحظ السيّد محسن الأمين أنّ العلّامة النائيني كان أميَل إلى

---

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد: الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة**، ص 131.

العزلة وعدم الاختلاط بالناس إلّا نادراً، كما لاحظ أنّه كان كثير العدول عن آرائه»[1].

مصادر فكر النائيني

توجد عدّة مصادر فكريّة وخلفيّات سياسيّة وفلسفيّة وفقهيّة ـ تظهر بوضوح في رسالته «*تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*» ـ استقى منها النائيني الأنساق الفكريّة التي صاغت رسالته، وهي[2]:

1 ـ الخلفيّة الفلسفيّة تجاه مسألة الإنسان والعالم:

أظهر جيل الفقهاء في مرحلة النائيني ميلاً نحو الفلسفة، التي شكّلت أحد موارد الاهتمام العلمي للمدرسة الفقهيّة الشيعيّة، منذ أيّامها الأولى، بالنظر لتداخلها مع أبحاث أُصول الفقه وعلم الكلام.

وقد استثمر هذا الجيل من الفقهاء المنهج الفلسفي في استيعاب النصّ، وتحقيق ذاته من خلال هذا الوعي، حتّى يمكن القول إنّ معظم الذين انخرطوا في العمل السياسيّ من الفقهاء الشيعة كانوا ممّن تبحّر في الفلسفة وتأثّر بمناهجها، أو استخدمها في وعي ذاته وتراثه وواقعه الذي يعيش، كما هو الحال مع الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي، والشيخ محمّد تقي الشيرازي، والآخوند الخراساني، والمازندراني، والخليلي، إلى الإمام الخمينيّ، والسيّد محمّد باقر الصدر، والشيخ مرتضى مطهّري، والسيّد محمّد حسين بهشتي.

---

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد: الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة**، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 187 ـ 198، بتصرّف.

ويبدو التأسيس على المسلّمات العقليّة في ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** دليلاً واضحاً على العلاقة الوثيقة الصلة بين الفلسفة والسياسة، ولا سيّما في الانطلاق من ضرورة النظام، ثمّ تحديد النظام الأفضل، وضرورة وجود الرابطة السياسيّة، باعتبارها مدخلاً موضوعيّاً لتطوير الإنسان، وتنمية الفضائل، وحفظ النوع الإنساني. هذه الرابطة التي تقوم على أساس رؤية فلسفيّة للكون والوجود والإنسان، باعتباره المالك للذكاء والعقل، والمؤهّل للارتقاء وتسخير الكون واكتساب الفضائل والمعارف. وينطلق النائيني، في مقدّمة رسالته من العقل الإنسانيّ بصورة عامّة دون التركيز على البعد الدينيّ أو الإسلامي خاصّة، حين يقرّر أهمّيّة وجود الدولة لدى كلّ الشعوب والأُمم فيقول:

«ثمّة مسلّمة توافَق عليها جميع الأُمم، وأقرّها جميع عقلاء العالم، مفادها أنّ استقامة النظام العامّ وانتظام حياة البشر مرهونٌ بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على حفظ النظام»[1].

2 ـ الفقه السياسيّ الإسلامي:

يختلف ما طرحه النائيني عن أُطروحات الدولة الإسلاميّة، سواء عبر (الأحكام السلطانيّة) التي تبرّر شرعيّة الخلافة القائمة أو من خلال أُطروحة ولاية الفقيه التي شهدت تطوّراً منذ عصر الغيبة وظهور مصطلح نائب الإمام.

فأُطروحة النائيني تختلف عن اجتهادات مَن سبقه من فقهاء الشيعة الذين كانوا يناقشون القضيّة في خطوطها العامّة، أي

---

(1) اعتمدنا على رسالة: «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة»، الملحقة بكتاب توفيق السيف: (ضدّ الاستبداد)، والتي ترجمها من الفارسيّة إلى العربيّة أخوه الشيخ فوزي.

صلاحيّات ومساحة وشرعيّة تولّي السلطة من قبل الفقيه، حيث يدخل النائيني في تفاصيل بناء الهيكل الدستوري للنظام السياسيّ الذي يدعو إليه.

وقد واجه النائيني إشكاليّة غصبيّة الدولة في عصر الغيبة من قبل غير الإمام، عن طريق تقسيم الغصب بطريقة ذكيّة، معيداً إنتاج القسمة التي توصّل إليها فقهاء الشيعة الأوائل (المفيد والمرتضى والطوسي)، الذين عملوا في ظلّ دولة آل بويه، بموجب أنّ حقّ الله دينيّ وحقّ الناس مدنيّ اجتماعي سياسي. وحسب تقسيم ابن إدريس الحلّي في *السرائر*: حقّ الآدمي وحقّ الله، حيث ترجع الناس في أُمورها الدينيّة إلى الفقهاء، وترجع في أُمورها المدنيّة إلى السلطة القائمة.

فهي عند النائيني حقّ الناس وحقّ الإمام، فحقّ الناس هو حكم دستوري، وحقّ الإمام هو الإمامة الإلٰهيّة. وتعود هذه القسمة لتفكيك التلازم بين الإمامة والسلطة في زمان الغيبة. ويفترض النائيني بناءً على تلك القسمة إمكانيّة التخفيف من حدّة الطبيعة الغصبيّة للسلطة، وإحالة السلطة من المالكيّة (= السلطان الشخصي القهري الاستبدادي) إلى الولاية (= السلطان الدستوري المقيّد التمثيلي)[1].

3 ـ الفكر الإصلاحي الإسلامي:

فقد شهد الربع الأخير من القرن التاسع عشر ظهور تيّار إصلاحي تنويري قاده السيّد جمال الدين الأفغاني الذي حارب على جبهتين، هما:

---

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد: الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة**، ص 189.

أوّلاً: الاستبداد الداخليّ وتسلّط الحكّام على الشعوب المسلمة، فدعا إلى سنّ الدساتير وتقييد سلطات الحكّام، ومنح الشعب حقوقه وحرّياته.

والثانية: محاربة التحجّر الفكري والتقليد الأعمى والتفسير الحرفي للنصوص الدينيّة، والدعوة إلى الانفتاح على التطوّر العلمي والحضاري للأمم الأخرى.

يتّضح تأثير الأفغاني على تفكير النائيني في رسالته ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***، حيث يتناول مفهوم الاستبداد الذي ركّز عليه الأفغاني في أكثر كتاباته وخطاباته، مثلاً تعريف الأفغاني لأنواع الحكومات، ووصفه لأحوال إيران، وسياسة الأجانب في العالم الإسلامي، وتأسيسه لمسؤوليّة العلماء عن استمرار الأوضاع الحاليّة في الشرق.

كان مصطلح الاستبداد ووصف الحكومات القائمة آنذاك به من المفردات الفكريّة ـ السياسيّة التي شاعت في بداية القرن العشرين. فقد أصدر عبد الرحمن الكواكبي كتابه ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*** عام 1905 في القاهرة، ثمّ ترجم إلى الفارسيّة عام 1907، وانتشر انتشاراً واسعاً. ويعتقد بعض الباحثين أنّ النائيني قد تأثّر كثيراً بكتاب الكواكبي، ليس فقط بنقل أفكاره، بل استخدم ألفاظ ومصطلحات الكواكبي مثل الاستعباد والاعتساف والتسلّط والتحكّم، والحاكم المطلق ومالك الرقاب والظالم القهّار، ويسمّي الذين يخضعون لسلطة الحكومة الاستبداديّة بـ (الأسرى) و (المستصغرين) و (المستنبتين)[1]، في مقابل المواطنين الذين ينعمون

---

(1) عبد الهادي الحائري، **تشيع و مشروطيت در ايران**، ص 223.

ويرى عبد الهادي الحائري أنّ كتاب الكواكبي مقتبس من كتابات المفكّر الإيطالي فيتوريو ألفييري Vittorio Alfieri رائد الوطنيّة الإيطاليّة. ويستند إلى أنّ =

بالحكومة العادلة، فهم أحرار أعزّاء أُباة أحياء. ويعتقد أنّ الكواكبي أوّل من استخدم مصطلح (الاستبداد الديني) الذي يتكرّر في ثنايا ***تنبيه الأُمّة***[1].

ويقول آخرون:

«صحيح إنّ هناك تشابهاً ظاهراً بين مباحث *طبائع الاستبداد* و***تنبيه الأُمّة*** ولكن يمتاز كتاب ***تنبيه الأُمّة*** بأنّه أكثر علميّة، ويدلّ على السعة والعمق الفكري لمؤلّفه، وأنّ ***تنبيه الأُمّة*** أبدع وأكثر تنظيماً من ***طبائع الاستبداد***، بالرغم من عدم شهرته بسبب تعقيد أُسلوبه وطريقة استدلاله. ولكنّ البحث والمقارنة الدقيقة لا يؤيّدان دعوى اقتباسه من ***طبائع الاستبداد***»[2].

وتعتبر معالجة النائيني لموضوع الاستبداد وتعديل السلطة جديدة وغير مسبوقة في المجتمع الديني، ولا سيّما في الحوزة العلميّة يومذاك. والمؤكّد أنّ انفتاحه على تيّار الإصلاح في العالم الإسلامي ـ لا سيّما التيّار المنبعث من خلفيّة دينيّة ـ هو الذي مكّنه من رؤية الواقع القائم من زواياه المختلفة، ثمّ إعادة إنتاج سبل العلاج التي يقترحها لعلل في هذا الواقع معتمداً على أدوات التحليل والاستدلال المعتادة في الإطار الثقافيّ الخاصّ للحوزة العلميّة.

= الكواكبي نفسه يورد اسم ألفياري الكبير في (طبائع الاستبداد)، مضافاً إلى دلائل أُخرى تشير إلى أنّ أغلب محتويات الكتاب مأخوذة من كتابات ألفيري. كما أنّ الكاتب الإيطالي لديه كتاب بعنوان Della Tirannide أي الاستبداد.

(1) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد: الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة، ص 196.

(2) محمّد الثقفي، «الفكر السياسيّ للميرزا النائيني»، مجلّة ***حكومت اسلامى***، ربيع 1998، السنة الثانية، العدد الأوّل، ص 134.

من أجل هذا، فإنّ ***تنبيه الأُمّة*** يعتبر رسالة فقهيّة، كما أنّه كتاب تحريض وتنوير[1].

4 ـ الفكر السياسيّ الحديث:

من خلال قراءة رسالة النائيني، يتّضح استيعابه للفكر السياسيّ الحديث، وخاصّة الفقه الدستوري الغربي، ممّا يشير إلى اطّلاعه على التراث السياسيّ الأوروبي.

ففي التمهيد الذي سبق المقدّمة، يرصد النائيني تطوّر الفكر السياسيّ الأوروبي قبل وبعد الحروب الصليبيّة، والصدمة الكبيرة التي أعقبت «الفشل الذرّيع للجيوش الأوروبيّة في تلك الواقعة العظيمة ـ الحروب الصليبيّة ـ حيث قادهم إلى التأمّل في أسباب تخلّفهم وضعفهم، فوجدوا أنّ السبب الأساس في إخفاقهم يعود إلى عدم تمدّنهم وافتقارهم للعلم. ومن هنا فقد جعلوا التعليم على رأس أولويّاتهم، واندفعوا بكلّ حماسة لعلاج ما استشرى في مجتمعاتهم من الجهل، الذي هو أشدّ الأمراض وأكثرها إفساداً للأُمم»[2].

ويتحدّث النائيني بكلّ ثقة واعتزاز عن دور الحضارة الإسلاميّة في النهضة الأوروبيّة ليس من موقع الادّعاء، بل من خلال اطّلاعه على المؤلّفات الأوروبيّة التي تؤيّد وجهة نظره، حيث يقول:

«وإذا قرأت ما كتبه المنصفون من قدامى مؤرّخي النهضة الأوروبيّة، فستجد اعترافاً صريحاً بفضل المسلمين عليهم، وستجد

---

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد، الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة**، ص 198.

(2) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 238.

إقراراً بأنّ التطوّرات الاستثنائيّة التي شهدتها أوروبا خلال نصف القرن التالي للحروب الصليبيّة، لم تكن لتتحقّق لولا استفادتها من ذلك النبع الصافي، الذي تقصر العقول عن إدراك مستواه، أو إيجاد مثيله»[1].

وأثنى النائيني في أكثر من موضع من رسالته على الذين كشفوا الصيغة المثلى للسلطة، في إشارة ـ كما يبدو ـ إلى المفكّرين الأوروبيّين، حيث يقول:

«كم كان جميلاً ما استنبطه ذلك الحكيم الذي لامس هذه المعاني، فبيّن أساس السلطة العادلة ودوّنها، وجعلها مسؤولة وشورويّة ومقيّدة، وأنّها مبنيّة على ذينك الركنين الراسخَين: الحرّيّة والمساواة».

ثمّ يبدي تألّمه:

«اليوم ـ وبعد اللتيّا والتي ـ وبعد أن عاد إلينا شيء من الوعي، صرنا نأخذ ممّا عند الآخرين الذين سبقونا إلى الأخذ بأحكام ديننا ومقتضياته، فصرنا مصداقاً لقوله تعالى: « **هذه بضاعتنا رُدّت إلينا** ». ومع أنّ ما ندعو إليه اليوم لم يكن في الأصل غريباً عنّا، بل هو ممّا أخذه الآخرون من أُصولنا»[2].

دوافع تأليف رسالة تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة:

كان يشعر النائيني بأهمّيّة صياغة المفاهيم والأفكار التي جاءت بها المشروطة في قالب شرعي يستمدّ أُسسه من الأُصول

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 239.

(2) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد...، ص 198.

والقواعد الشرعيّة الإسلاميّة. وكانت الأحداث المتسارعة وخاصّة موقف الشاه محمّد علي بعدما ألغى الدستور وأغلق مجلس الشورى في 23 حزيران 1908، ثمّ إعادة العمل بالدستور في 15 حزيران 1909، قد دعت النائيني إلى طرح أفكاره لتأصيل مفاهيم الاستبداد والحقوق الأساسيّة، وأهمّيّة البرلمان، ووظائف المجتهد، وشرعيّة الدستور، ونفوذ أحكامه، وطاعة قوانين مجلس الشورى وغيرها. واعتبر النائيني نفسه أمام المسؤوليّة الشرعيّة في ضرورة تقويم الانحراف الفكري الذي قاده معارضو الحركة الدستوريّة الذين يسمّيهم بـ (عصابة الذئاب في إيران) التي:

«لم يرُق لها موقف أهل العلم ولا موقف عامّة المسلمين، فبحثت عن كلّ وسيله تستعين بها على إبقاء الشجرة الخبيثة، شجرة الظلم والاستبداد والسيطرة على الرقاب وغصب أموال المسلمين بالباطل. فلم تجد سبيلاً غير التخفّي وراء دعوى الدفاع عن الدين القويم والحيلولة دون تحريف الأحكام، سائرةً في هذا المسعى على طريق فرعون عندما واجه نبيّ الله موسى، فبدلاً أن تذعن للحقّ، روّجت الادّعاءات الباطلة بأنّ المطالبة بإصلاح أمر البلاد تبديل للدين وخروج على الصراط المستقيم».

ثمّ أشار إلى بعض العلماء الذين وقفوا إلى جانب الشاه بعد قصف مجلس الشورى وتعطيل الدستور، حيث قال:

«لقد زيّنوا للجائر قبيح عمله، وحاولوا خداع المسلمين بدعوى أنّ تجريد الجائر من صلاحيّاته المطلقة منافٍ للإسلام، غير عابئين بما أدّى إليه هذا الموقف من تلويث للشرع المقدّس بوصمة الذلّ والعار العظيم، كما وفّروا الفرصة للنصارى والباحثين عن المعايب، للتشنيع على الإسلام واتّهام نبيّه المصطفى، بل ذات الواحد الأحد (تعالى شأنه) بتشريع الظلم أو تسويغه.

واتّباعاً لمفاد الحديث النبوي الصحيح: «إذا ظهرت البِدَع في أُمّتي، فليظهر العالم علمه، فمَن لم يفعل فعليه لعنة الله»؛ فقد وجدت السكوت على مثل هذه الزندقة والإلحاد والعبث بالدين، خلاف المسؤوليّة الشرعيّة لأهل العلم، بل وجدته تسهيلاً لهذا الظلم البيّن وعوناً لأصحابه؛ ولهذا قمت وأنا أقلّ خدّام الشرع الأنور بالتصدّي لأداء المسؤوليّة الشرعيّة في مناصرة الشريعة المقدّسة، ودفع الضيم عنها، منطلقاً ممّا أراه واجباً علَيّ من بيان حقيقة تلك الزندقة، ونقضها لضرورات الدين، وتمييزها عن واضح الشريعة، حتّى لا تختلط الأُمور على المسلمين... وقد أسميْت هذه الرسالة ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***؛ لأنّ وضعها كان بغرض تنبيه الأُمّة إلى ضروريّات الشريعة، وتنزيه الدين عن الزندقة والإلحاد والبدعة»[1].

أُطروحة الملكيّة الدستوريّة الإسلاميّة

يعدّ كتاب ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** أوّل كتاب في الفقه السياسيّ يعالج مسائل الحكم والدولة بخلفيّة سياسيّة وأرضيّة فقهيّة قويّة ونظرة جديدة، فهو يؤسّس لقيام حكومة إسلاميّة شرعيّة تعتمد القانون أو الدستور أساساً لعملها، فيؤصّل لمبانيها ويرى مشروعيّتها من خلال استدلالاته الفقهيّة.

ويرى النائيني أنّ النظام السياسيّ البرلماني الذي يعتمد على آراء الشعب، والمشابه للنظام البرلماني الغربي، هو أفضل نظام يمكن تعقّله، وأنّ قبوله بصلاحيّات السلطان غير المشروعة في نظام ملكي دستوري هو تضحية من أجل تحقيق الأمل الإسلامي في تحقيق العدالة والمساواة[2].

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 244.

(2) عبّاس علي عميد الزنجاني، فقه سياسى، ج 1، ص 22، ط 3، طهران، 1995.

ينطلق النائيني من الظروف السياسيّة والفكريّة التي عاشها، فقد حاول قدر الإمكان التخفيف من ضغط الشاه وظلمه وتعسّفه واحتكاره للسلطة ورفضه محاسبة أحد، وخرقه للقانون وأحكام الشريعة الإسلاميّة؛ لذلك رضي أو بالأحرى نظّر لحكومة ملكيّة دستوريّة، حيث يعتبر الحكومة الدستوريّة اقتراباً من المحور الأصلي أي الحكومة الإسلاميّة. فيمكن اعتبار المشروطة مرحلة سياسيّة ـ قانونيّة نحو الحكومة الإسلاميّة تحت نظر الفقيه. فتراه يقول: إنّ الضرورة الشرعيّة والعقليّة تستدعي تقليل نوعيّة وكمّيّة الظلم حتّى نقترب من الحكومة الحقّة. إنّ تقييد الحكّام المستبدّين بالقانون الإسلامي وإشراف البرلمان المنتخب من قبل الشعب يؤدّي إلى تقليل الظلم؛ لأنّه بواسطة القانون (الإسلامي) والمجلس (التشريعي) يزول الظلم عن الأُمّة وتقام الأحكام الإسلاميّة رغم أنّ الظلم باقٍ على موقع الإمامة والقيادة التي تختصّ بالإمام المعصوم (ع)[1].

ويظهر أنّ النائيني كبقيّة فقهاء عصره ومثقّفيه كانوا يرون في الحكم الملكي هو الشكل الأفضل من غيره. فبعد سقوط النظام القيصري في روسيّا عام 1917، انتشرت أفكار تطالب بإقامة الجمهوريّة. ففي إيران كان رئيس الوزراء رضا خان عام 1924 يفكّر بإلغاء النظام الملكي القاجاري وتأسيس جمهوريّة إيرانيّة. وقد طرح المشروع على النائيني وأبي الحسن الأصفهاني وعبد الكريم الحائري؛ لكنّهم رفضوا ذلك المقترح. كما رفضته الأوساط السياسيّة من مثقّفين وأعيان كانوا يرون أنّه مخطّط كي يتولّى رضا خان السلطة العليا في إيران، باعتباره المرشّح الوحيد للرئاسة. وكان السيّاسيّون الإيرانيّون يخشون نوايا رضا خان، ولو كان غيره قد طرح فكرة

(1) عبّاس علي عميد الزنجاني، فقه سياسى، ج 1، ص 264.

الجمهوريّة لوجدت تجاوباً أكبر. ولترسيخ معارضتهم للفكرة أوعز علماء الدين إلى الأقاليم والمدن الإيرانيّة بالقيام بتظاهرات معادية لرئيس الوزراء. كما وزّعت منشورات تشكّك في دوافع وأهداف رضا خان. فقامت الشرطة بقمع التظاهرات، وأُصيب كثير منهم، ما جعل الناس أكثر اقتناعاً بأنّ الدعوة للجمهوريّة لن تحمل وراءها غير عهد جديد من القمع[1].

قبل النائيني كان فقهاء شيعة قد أسّسوا لقضيّة التعامل مع السلطة الظالمة من خلال فكرة جواز التعامل مع الحاكم الظالم طالما أنّه يفتقد الشرعيّة عن طريق التسلسل الولايتي من الإمام المعصوم وحتّى نائب الإمام إلى النائب العامّ للإمام أي الفقيه المجتهد، أو ولاية الفقيه. و(العمل مع السلطان) نظّر له بعض فقهاء الشيعة ممّن عملوا مع السلطات القائمة. ففي القرن الهجري الخامس رأى الشيخ المفيد (ت 413هـ/ 1022م):

«إنّ معاونة الظالمين على الحقّ وتناول الواجب لهم جائز. وأمّا معونتهم على الظلم والعدوان، فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وأمّا المتابعة لهم، فلا بأس بها في ما لا يكون ظاهره تضرّر أهل الإيمان، واستعماله على الأغلب في العصيان، وأمّا الاكتساب منهم فجائز على ما وصفناه»[2].

وكتب بعده تلميذه الشريف المرتضى (ت 448هـ / 1044م) بحثاً حول الموضوع سمّاه (العمل مع السلطان) تبنّى فيه آراء أُستاذه مستنداً إلى أهمّيّة وجود النظام في الحياة الاجتماعية.

---

(1) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، ص 144 ـ 145.

(2) الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، باب القول في معاونة الظالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة لهم والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم.

لذلك لم يتعرّض النائيني لسلطة الشاه مباشرةً ولم يدع إلى عزله بل أقرّ وجوده؛ ولكن بشروط أو عقد اجتماعي - دينيّ مع الأُمّة من خلال إقرار الدستور وتأسيس مجلس الشورى.

ولم يتعرّض للنظام الملكي القائم آنذاك في دول الشرق وأغلب الدول الغربيّة، فلم يتطرّق إلى النظام الوراثي أو وجود بدائل أُخرى مع اطّلاعه على الفكر السياسيّ الأوروبي ووجود بعض الجمهوريّات القائمة في عصره كفرنسا وأمريكا. ولم يناقش شروط وصفات الحاكم أو الشاه، ولم يناقش شرعيّة وجود الحاكم أو كيفيّة اختياره، بل اعتبرها من المسلّمات السياسيّة في الدولة والمجتمع. فالنائيني إذن يقرّ النظام الملكي الوراثي، على الأقلّ في الظروف السياسيّة التي عاشها واعتبرها مبرّراً للقبول بالأمر الواقع. فهو يركّز جهوده على أهمّيّة تدوين دستور يحدّد صلاحيّاته قانونيّاً، ومجلس شورى يراقب أعماله. ومتى ما التزم الحاكم بالدستور فعليّاً فلا ضير - بنظر النائيني - في الأُسلوب الذي اعتمده للوصول إلى السلطة، حيث يقول:

«إنّ مقدار السلطة والصلاحيّات التي يتمتّع بها السلطان، محدودة بالقدر الذي يتطلّبه القيام بأمر الولاية، كما أنّ حقّه في التصرّف مشروط بعدم تجاوز حدودها، بغضّ النظر عن كونه قد وصل إلى كرسيّ الحكم بطريق صحيح، أو بالاستيلاء والغصب»[1].

فالنائيني لا يشترط الشرعيّة في وصول الحاكم إلى السلطة بقدر ما يسعى إلى تحديد سلطاته وتقليم مخالبه التي يستخدمها في القمع والاستبداد؛ أي يميل إلى التصالح مع الوضع الراهن في وجود السلطة السياسيّة الحاكمة.

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 253.

تقدّم رسالة النائيني بمنهجيّتها الجديدة تجسيداً لتوجّه فقهي جديد يستهدف إعادة وصل خطوط التواصل بين الشريعة وتطوّرات الحياة. ويعتمد هذا المنهج على أسبقيّة مقاصد الشريعة، ثمّ ينظر إلى الموضوع أوّلاً، فيسعى إلى تكييفه ضمن إطاره الصحيح، الاجتماعي أو الأخلاقي، قبل البحث عن أحكامه. وهو إلى ذلك يتوسّع في الاستدلال بكلّ الأدلّة الشرعيّة، متجاوزاً الحدود التي تعارف عليها فقهاء الأزمنة السابقة لمصادر الأحكام. واستطاع النائيني وهو يؤسّس لسيادة التوجّه المقصدي العقلي في فهم النصّ الديني وتفسير تقديم صيغة متطوّرة لنظام سياسيّ عصري، يتطابق مع أوّليّات الشريعة؛ لكنّه ينقطع عن السياق التاريخي لبحوث الولاية وعمل السلطان، رغم رسوخ هذا السياق وتحصّنه بترسانة ضخمة من المأثورات النصّيّة والمسلّمات.

ومن هنا، يمكن إدراك حجم الصعوبات التي واجهها النائيني وهو يسعى للخروج من قيود السياق المتعارف والمتّفق عليه، لتقديم أُطروحة جديدة لا تنتمي إلى هذا السياق. فهو لا يصدر عن فلسفة الانتظار ونفي الدولة في عصر غيبة المعصوم، كما فعل بعض فقهاء الشيعة، كما لا يصدر عن عقيدة النيابة المحضة للفقيه عن المعصوم، رغم توسّله بها أحياناً. وإنّما يصدر عن القاعدة التي أسّسها ابتداءً، وهي ضرورة الدولة وضرورة النظام، ثمّ تكييف هذه الضرورة بما ينسجم والمسلّمات السائدة في الفقه الشيعي، الناتجة عن محوريّة الإمامة وأساسيّتها في شرعيّة السلطة. ولذلك فإنّ رسالة النائيني تعتبر كما رأى الباحث حامد ألگار، وثيقة نادرة عن النظريّة السياسيّة الشيعيّة، التي تسعى إلى تحقيق الوفاق بين استمرار اختفاء الإمام عن الأنظار، مع الاستحالة الناتجة عن الشرعيّة، وبين الحاجة

العمليّة لشكل من أشكال الحكم الذي لا يسيء كثيراً إلى المتطلّبات الدينيّة[1].

من خلال تبنّيه فكرة تقييد سلطة الحاكم وتوسيع السلطة الشعبيّة، يبتعد النائيني عن خصوصيّات التراث الشيعي عبر التأكيد على الإمامة ونيابة الإمام أو ولاية الفقيه، بل إنّه يقدّم أُطروحة إسلاميّة شاملة بعيدة عن الخصوصيّة المذهبيّة، أُطروحة تعتمد على التراث الإسلامي ككلّ دون الاستغراق في الخصوصيّة الشيعيّة، متفادياً السجال العنيف بين الإمامة والخلافة. فالنائيني يبني أُطروحته على قاعدة الشورى، ليؤسّس دولة إسلاميّة دستوريّة برلمانيّة. لقد تجاوز النائيني الحاجز المذهبي عندما يستشهد بسيرة الخليفة عمر بن الخطّاب عندما اعترض بعض المسلمين عليه لأنّه ارتدى ملابس غالية. ثمّ يستنتج النائيني:

«نستطيع الادّعاء بأنّ الخليفة ـ شأنه شأن بقيّة الحضور ـ قد داخله السرور حينما سمع هذا الجواب: «إذن لقوّمناك بالسيف»؛ لما ينطوي عليه من تأكيد على استقامة الأُمّة ووعيها بمضامين العلاقة بينها وبين الحاكم، وتمسّكها بحقّها الثابت في الرقابة على عمل الوالي ومحاسبته على سياساته»[2].

كما يشير في معرض استدلالاته إلى آراء أهل السنّة في دحض مبرّرات السلطة الاستبداديّة، فيقول:

«إنّ أهل السنّة لا يعتبرون التنصيب الإلٰهيّ ولا العصمة في وليّ الأمر، بل أقاموا الولاية على انعقاد بيعة أهل الحلّ والعقد لشخص

---

(1) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد. . .، ص 185 ـ 186.

(2) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 261.

معيّن. فإنّ الولاية عندهم مشروطة بعدم تجاوز حدود ما أقرّه الكتاب المجيد والسنّة المطهّرة، بل اعتبروا ذكر هذا الشرط لازماً في عقد البيعة ذاته»[1].

ويستشهد برأي أهل السنّة في مشروعيّة مجلس الشورى[2]، مضافاً إلى آراء الشيعة.

كما يتبنّى النائيني استخدام مفاهيم ومصطلحات تعتبر ثانويّة في الفقه السياسيّ الشيعي كالشورى، أو غائبة عن التنظير الشيعي للحكم، كمصطلح (أهل الحلّ والعقد). كما أنّه استخدم تطبيقاً واسعاً لقاعدة (الشورى) الإسلاميّة، حيث يرى في الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[3] أنّ:

«الضمير في (شاورهم) عائد على جميع أفراد الأُمّة، مهاجريهم وأنصارهم، وليس على أفراد معيّنين. أمّا تخصيصنا لأهل الشورى بالعقلاء من الأُمّة وأهل الحلّ والعقد، فعلى أساس المناسبة الحكميّة والقرينة المقاميّة، وليس من باب الصراحة اللفظيّة.

ونستفيد من كلمة (الأمر) في الآية المباركة، أنّ متعلّق المشورة المقرّرة في الشريعة المطهّرة، جميع الأُمور السياسيّة، فالكلمة محلّاة بـ (أل التعريف) المفيدة للعموم الإطلاقي»[4].

ويبدي النائيني تأثّره بشيخ الإسلام في الدولة العثمانيّة الذي صرّح عن حرصه على سعادة الأُمّة الإسلاميّة، ودور الفقهاء في المساهمة في الحضارة البشريّة، ودورهم في نهضة الشعوب

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 282.

(2) المصدر نفسه، ص 258.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

(4) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 292.

الإسلاميّة، وأهمّيّة التكيّف مع الحضارة الغربيّة بما يخدم الإسلام والمسلمين، فينقل قوله:

«يجب علينا ـ نحن الرؤساء الدينيون ـ أن ننهض لمواجهة هذا السيل العظيم للتمدّن البشري، الذي ينهال على البلاد الإسلاميّة من الغرب، فإن لم ننهض ونأخذ عصا المبادرة في تشييد حضارة الإسلام بشكلٍ كامل قبل أن يفوت الزمن، فإنّ أساس الإسلام سوف يندثر تحت أمواج هذا السيل العظيم».

ثمّ يعلّق النائيني عليه بقوله:

«انظر إلى الفرق من أين وإلى أين، وكيف نظر هذا الرجل العظيم في العواقب، واهتمّ بحفظ مقام الإسلام، هذا مع أنّ استقلال الدولة العثمانيّة لا يزال محفوظاً، ومع ذلك فقد التفت إلى عواقب الحال التي نحن عليها، وفكّر في وسائل حفظ هذا الدين على المدى البعيد، ورأى أنّ المدنيّة الإسلاميّة التي هي أساس سعادة المسلمين، قائمة على التزامهم بمفاد الكتاب والسنّة، وأنّ القيام بأمر الدين لا معنى له إلّا بالسعي الحثيث لتشييد أبنية التمدّن والحضارة الإسلاميّة»[1].

الدستور والبرلمان في فكر النائيني

في المقدّمة يؤكّد النائيني على القاعدة التي سيبني عليها أُطروحته (ضرورة الدولة وضرورة النظام).

ثمّ يتناول الوظيفة الأساسيّة للسلطة التي يحصرها في وظيفتين هما: حفظ النظام الداخليّ للبلاد، وحفظ البلاد من التدخّل الأجنبي.

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 324.

ثمّ يستعرض صور السلطة التي يرى أنّها لا تخرج عن صورتين:

الأُولى: صورة (حكم الجور) الذي يصفه بأنّه:

«قائم على الميول الشخصيّة، ولذلك يطلق عليه اسم الحكم التملّكي أو الاستبدادي، كما يوصف بأنّه اعتسافي وتسلّطي وتحكّمي»[1].

وأنّه:

«قائم على قهر وتسخير البلاد وأهلها لرغبات السلطان الخاصّة، واستثمار القوى النوعيّة للسلطة من أموال وغيرها لتحقيق غاياته الشخصيّة، فضلاً عن تنزيهه عن المحاسبة والمساءلة عن أخطائه، بل عن مجمل سياساته»[2].

والصورة الأُخرى هي (حكم العدل) الذي:

«يقوم من أجل الوفاء بالمسؤوليّات الخاصّة المناطة بالدولة، المسؤوليّات النوعيّة التي هي مبرّر وجود السلطة. فمشروعيّة قيامها واستمرارها وتمتّعها بالصلاحيّات المناطة بها مشروطة بوفائها بتلك المسؤوليّات ومحدودة بحدودها، فشرعيّتها قائمة ما دامت في نطاقها لا تتجاوزها»[3].

وبهدف ضمان «منع تحوّل السلطة من كونها أمانة إلى وسيلة للاستثمار والغصب، والحيلولة دون استعمال القوّة المادّيّة للدولة في القمع والاستبداد» يعرض النائيني تصوّراته لبلوغ تلك الأهداف. ففي البداية يشارك بقيّة فقهاء الشيعة في أنّ أفضل وسيلة يمكن تصوّرها

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 249.

(2) المصدر نفسه، ص 252.

(3) المصدر نفسه.

هي عصمة الحاكم، ولكنّه يستدرك أنّه مع غياب المعصوم فإنّه من النادر العثور على حاكم حكيم.

ثمّ يصل النائيني إلى الاستنتاج التالي:

«ولما كان الأمر أنّ كلاهما ـ العصمة والحكمة الفرديّة ـ غير متيسّرتين ولا مضطردتين، فإنّ البديل الممكن هو إيجاد وسائل أُخرى، تساعد على توفير الحدّ المقبول من الصفات الفاضلة في الحاكم والسلطة. وإذا كانت هذه الوسائل خارجيّة، أي غير معتمدة تماماً على ذات الحاكم كما نفترض، فإنّها ستجعل من الممكن وضع ضوابط وإطارات لعمل السلطة، تؤدّي إلى قيام نمط من الحكم يتّصف بالصفات الفاضلة. إنّ وجود هذا النظام هو الذي يوفّر إمكانيّة استمرار الحكم على الصورة المطلوبة، ويحرّر البلاد من قلق انقلاب السلطان على الشعب، والاتّجاه إلى القهر والاستبداد»[1].

ثمّ يضع ضمانتين لمواجهة هذه الحالة هما الدستور ومجلس الشورى.

تتضمّن أُطروحة النائيني في الملكيّة الدستوريّة عدّة أُسس يرى أنّها من ضرورات قيام حكم عادل، وهي:

1 ـ الدستور:

لا نعلم شيئاً عن مدى اطّلاع النائيني على دساتير أُخرى، غربيّة مترجمة إلى الفارسيّة، كما ذكرنا سابقاً، أو على الدستور العثماني الصادر عام 1908، أي قبل تأليف رسالة ***تنبيه الأُمّة***.

ويبدو من سياق كلامه أنّه يضع الدستور الإيرانيّ الصادر عام

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 256.

1907 نصب عينيه، حيث يشير إليه مرّاتٍ عدّة[1]، لكنّ الفكرة الموجزة التي يعرضها النائيني تضع خطوطاً رئيسيّة تتضمّن أُسساً ومبادئ وقيوداً. ولولا ملاحظات واتّهامات وجّهها أعداء الدستور إلى فكرة الدستور لما اضطرّ إلى الحديث عنها بشيء من التفصيل، سنذكره في ما بعد. وهو بذلك يختلف عن السيّد محمّد باقر الصدر الذي وضع أُسساً ومبادئ رئيسيّة أكثر وضوحاً وشمولاً لأوّل دستور للجمهوريّة الإسلاميّة عام 1979[2].

يقوّم النائيني أهمّيّة الدستور باعتباره مرجعاً للحكم والسلطة فيقول:

«يعتبر الدستور أعلى القوانين، وأحكامه لازمة التنفيذ على كلّ فرد في جهاز الدولة بمن فيهم الحاكم».

ثمّ يعرض مواصفات الدستور الذي يقترحه حيث يقول ـ والتقسيم من عندنا ـ:

1 ـ ينبغي أن يتضمّن الدستور تعريفاً وافياً بحدود وطبيعة السلطة، وأغراضها وواجباتها وكيفيّة ممارستها.

2 ـ كما يميّز المصالح السياسيّة وواجباتها، والمصالح السياسيّة اللازم على الحكومة حفظها.

---

(1) أثناء مناقشته لخطط المعارضين للدستور يحتجّ النائيني عليهم بأنّ «الفصل المتعلق بنظارة هيئة كبار المجتهدين من الدستور الأساسي...»، وفي موضع آخر يذكر «ومع أن الفصل الخاص بهيئة النظار في الدستور صريح في بيان حاكمية رأي هيئة المجتهدين على كل أعمال المجلس...». النائيني، ص 325.

(2) انظر: محمّد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، فصل: لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة.

3 ـ وضرورة أن يحدّد الدستور المصالح العامّة من المصالح الخاصّة التي لا يحقّ للحكومة التدخّل فيها.

4 ـ كما يعيّن الحدود التي لا يجوز تخطّيها، والأعمال التي يعتبر القيام بها من نوع التقصير في وظيفة الحراسة وحفظ الأمانة.

5 ـ وأن يستمدّ الدستور مشروعيّته من عدم مخالفة أيّ بند من بنوده لأحكام الشريعة المقدّسة، وتضمّنه جميع ما يلزم لحفظ مصالح البلاد والعباد.

6 ـ وأخذاً بنظر الاعتبار انتماءَ الدستور، بما فيه من تحديدات للمصالح والأنظمة، إلى أبواب السياسة والأنظمة النوعيّة من الفقه.

ويشبّه النائيني الدستور ووجوب الالتزام بأحكامه بالرسالة العمليّة التي يطرحها الفقيه لمقلّديه، فيعرض فيها فتاواه الخاصّة باعتبارها واجبة على المقلّد. فكذلك على الحكم والسلطة الالتزام بأحكام الدستور والحذر من تخطّيها.

الدستور بدعة!

وطبقاً للفقرة الخامسة، يرى النائيني أنّه «لا ضرورة لأيّ شرط آخر لإثبات شرعيّة الدستور أو تأكيد صحّته»؛ لكنّه سيضطرّ للردّ على الاتّهامات التي وجّهت إلى الدستور من قِبَل التقليديّين والمتحجّرين، وهي أنّ الدستور بدعة، والبدعة محرّمة في الإسلام.

فيردّ النائيني عليهم من جانبين:

الأوّل: أنّ الدستور ليس بدعة، وأنّه من الخطأ اعتباره تشريعاً ثانياً موازياً للشريعة كما يدّعي أُولئك، حيث يذكر النائيني أنّ:

«حاصل ما قالوه في هذا الباب هو أنّ ديننا الإسلام، وقانوننا

هو القرآن وسنّة الرسول، وأنّ تدوين أيّ قانون آخر في بلاد الإسلام، هو بدعة ومعارضة لعمل صاحب الشريعة (ص)، والالتزام بهذا القانون أو الإلزام به ـ بدون مجوّز شرعي ـ هو بدعة ثانية، والمحاسبة على مخالفته بدعة ثالثة»[1].

ويشبّه النائيني هذه المغالطات بحادثة رفع المصاحف من قبل جيش معاوية في حرب صفّين. والشعار الذي رفعه الخوارج بقولهم: «لا حكم إلّا لله». ثمّ يبدأ النائيني بإظهار براعته مستخدماً استدلالاته الفقهيّة والأُصوليّة عندما يناقش معنى البدعة، فيقرّر أنّ البدعة «تتحقّق حين يكون القانون المستحدث مخالفاً للمجعول الشرعي»، ثمّ يضيف:

«أمّا إذا لم يكن القانون المستحدث مقترناً بعنوان الجعل الشرعي، فإنّه لا ينطبق عليه مسمّى البدعة، كما لا ينطبق معناها على أيّ من موارد الإلزام والالتزام بهذا القانون، أيّاً كان مورد انطباقه، سواء كان شخصيّاً كالالتزام بالنوم واليقظة والأكل والشرب في ساعات محدّدة، وغير ذلك من التنظيمات الشخصيّة أو الالتزامات النوعيّة القليلة الأفراد، مثل التزام أو إلزام أهل قرية معيّنة، أو بيت معيّن، بوجهٍ خاصّ أو نظام خاصّ يستهدف تنظيم أُمورهم وتحسين معايشهم».

ثمّ يرتفع النائيني بمستوى الالتزام من البيت والقرية إلى الإقليم والبلد، وبذلك تتّسع رقعة تطبيق قانون أو نظام معيّن على مستوى الدولة. ويشابه في طبيعة هذا الطرح، إلى حدٍّ معيّن، نظريّة العقد الاجتماعي التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو

---

(1) النائيني، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، ص 211.

(1712 ـ 1778) ومن قبله توماس هوبز (1588 ـ 1679) والفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632 ـ 1704)، حيث يرى النائيني أنّ الدستور هو «مجرّد تبانٍ وتسالم بين أهل القطر المعيّن، على العمل وفق طريقة محدّدة، بحيث تتحوّل إلى نوع من العرف الخارجيّ الملزم لكافّة أفراد القطر».

فإذا تمّ تدوين الدستور ومصادقة الشعب عليه أصبح ملزماً للجميع بما فيها السلطة التي انبثقت بواسطته.

وسعياً لإزالة شبهة البدعة عن الدستور يؤكّد النائيني:

«إنّ الدستور غير مندرج بذاته تحت عنوان التشريع، كما لا يدّعي أحد أنّ بنوده بذاتها من عند الله، وبالتالي فإنّه ليس تشريعاً مقابلاً للتشريع الإلٰهيّ، وليس مواجهةً للنبوّة، فلا يندرج تحت عنوان البدعة المحرّمة»[1].

الثاني: الواجب لذاته والواجب لغيره:

«فقد تعارف الفقهاء على تصنيف الواجب إلى نوعين: واجب بالذات، وهو المأمور به ذاتاً؛ والواجب لغيره، كما إذا تعلّق غير الواجب بأحد الواجبات، كما هو الشأن في متعلّقات العهد والنذر واليمين، أو طاعة أمر الآمر الواجب الطاعة... على الرغم من أنّها لم تكن واجبة بالذات قبل أن تتعلّق بهذه الأُمور. ومثل ذلك متعلّقات الوفاء بالشرط المتضمّن في العقد اللازم، فهي تصبح واجبة لذلك. كذلك الأمر في ما لو توقّفت إقامة الواجب على أمر يمهّد له أو يتطلّبه، فإنّه يلزم عقلاً القيام بذلك الأمر»[2].

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 313.

(2) المصدر نفسه، ص 312.

وينتقد النائيني هذا التيّار التقليدي، فيصف مغالطاتهم المغرضة بأنّها:

«استعادة لمقولات جهلة الأخباريّين الذين ـ لجهلهم بحقيقة البدعة والتشريع ـ زعموا في أوقات سابقة أنّ كتابة الفقهاء للرسائل العمليّة في عصر الغيبة، بدعة وتشريع محرّم، ومقابلة لصاحب النبوّة».

ثمّ يوجّه خطابه إلى أُولئك العلماء الذين يسعون:

«في سبيل الحيلولة دون تحديد سلطة الجائرين، وإقرار مسؤوليّتهم عمّا يقترفون من تجنٍّ على دماء المؤمنين وأعراضهم وأموالهم»[1].

وهنا يبرز الهدف الرئيس لتدوين الدستور أي تحديد صلاحيّات الحاكم والحكومة، ووضعهم تحت المساءلة القانونيّة عند ارتكاب مخالفة أو جريمة.

2 ـ مجلس الشورى:

عاصر النائيني ـ وهو في العراق ـ تأسيس أوّل مجلس شورى في إيران بعد إقرار الدستور عام 1907، وتابع كيف تعامل الشاه محمّد علي مع المجلس عندما أرسل الجنرال الروسي لياخوف ليقود جنود القوزاق الذين دكّوا بناية المجلس بالمدفعيّة، ورأى كيف تعامل مع النوّاب من ممثّلي الشعب من علماء وشخصيّات مثقّفة ووجهاء، ثمّ عاصر عودة العمل بالدستور وإجراء انتخابات وافتتاح مجلس الشورى عام 1909. ولعلّ النائيني أدرك أنّ سرّ قوّة الحركة الدستوريّة لا يكمن في الدستور بل في مجلس الشورى، فهو قلب

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 314.

البلاد النابض، وفيه تتّخذ أهمّ القرارات المصيريّة، وتسنّ التشريعات التي يراد بواسطتها خدمة الشعب. فهو المؤسّسة الدستوريّة التي يناط بها مهامّ المحاسبة والرقابة على السلطة وحسن التزامها بالدستور.

ويؤكّد النائيني على أهمّيّة مجلس الشورى في عدم بقاء الدستور حبراً على ورق، بل تجسيده في الواقع السياسيّ والإداري في الدولة حين يقول:

«إنّ فاعليّة مجلس الشورى وقدرته على الوفاء بواجباته كاملة، وخضوع كلّ فرد من أعضاء السلطة التنفيذيّة لقراراته، هي الضمان الأعظم لاستقامة السلطة التنفيذيّة، وإلّا فإنّ اختلال الميزان بعجز المجلس عن ممارسة الرقابة، أو ترفّع السياسيّين عن مواجهة المجلس باعتبارهم مسؤولين عن أعمالهم، سوف ينتهي إلى الإخلال بمبدأ (محدوديّة السلطة)، الأمر الذي يبدّل السلطة الولايتيّة إلى سلطة تمليكيّة، ويعيد إحياء غول الاستبداد والتحكّم»[1].

وحول مشروعيّة مجلس الشورى، ينطلق النائيني لإثبات رأيه من رأيين فقهيّين، هما:

1 ـ رأي أهل السنّة والجماعة الذين يعتبرون أنّ رأي أهل الحلّ والعقد من الأُمّة، ملزم وواجب الاتّباع، وأنّ انتخاب هذه الهيئة من جانب الشعب هو الذي يعطيها صفة أهل الحلّ والعقد.

2 ـ رأي الشيعة، حيث تعتبر أُمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من واجبات نوّاب الإمام، وهم الفقهاء المجتهدون. وعليه فإنّ وجود بعض الفقهاء العدول في المجلس أو على أقلّ التقادير

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 258.

الفضلاء المأذون لهم من الفقيه العادل، ثمّ موافقة الفقهاء على صحّة ونفاذ الآراء الصادرة عن مجلس الشورى، يعتبر كافياً لإسباغ المشروعيّة على عمل المجلس.

شبهات المعارضين لمجلس الشورى:

لم ينجُ مجلس الشورى من اتّهامات المعارضين لتأسيسه وبقائه، وهم من العلماء؛ نظراً إلى الشبهات التي طرحوها والتي لا يتفتّق عقل الإنسان العادي عنها، بل هي من القضايا المتداولة في أوساط الحوزات العلميّة والفقهاء وطلبة العلوم الدينيّة. وقد خصّص النائيني لها جزءاً من رسالته كي يدحض تلك الادّعاءات، وهي:

1 ـ القول بأنّ عقد المجلس تدخّل في شأن الإمامة:

يذكر النائيني أنّ بعض «متنسّكي وجَهَلَة تبريز، الذين أقاموا الدنيا ولم يقعدوها من الضجيج» قد ألّفوا كرّاساً «جمعوا فيه الآيات والروايات التي اعتبروها دالّة على عدم جواز تدخّل الأُمّة في أمر الإمامة». وأنّهم أرسلوا الكرّاس إلى علماء النجف الأشرف للتأثير على أنصار الدستور. لكنّ النائيني لم يردّ على هذه الشبهة بالاستدلالات الأُصوليّة التي اعتاد عليها، بل ربما استسخف هذه الشبهة، حيث نراه يستهزئ بالذين يروّجون لها وكأنّ تأسيس المجلس في طهران يعني منافسة لقدوم الإمام المهدي (ع)، فيقول:

«فلربما تخيّلوا أنّ طهران هي مركز ولاية صاحب الزمان أرواحنا فداه، أو أنّنا نعيش في الكوفة المشرّفة في عهد أمير المؤمنين (ع)، وأنّ الذي يحتلّ مركز السلطة هنا وهناك هو واحد من هذين العظيمين، وأنّ الذين انتخبوا من قبل الشعب لعضويّة مجلس

الشورى إنّما أُرسلوا للتدخّل في تلك الولاية المطلقة والخلافة الحقّة»[1].

2 ـ القول بأنّ انتخاب المجلس حقّ لنوّاب الإمام (ع):

بعد إقرارهم بمشروعيّة تحديد سلطة الجور (الدستور)، وضرورة إقامة الهيئة المسدّدة الرادعة (المجلس)، يرى أصحاب هذه الشبهة أنّه «لمّا كان القيام بأمر الأُمّة وسياستها من الوظائف الحسبيّة، وهي إلى ذلك من باب الولايات، فأمر إقامتها موكول حصراً إلى الفقهاء العدول بصفتهم نوّاباً لصاحب العصر (ع)، فلا يجوز للعوامّ التدخّل في هذا الأمر بالترشّح لعضويّة مجلس الشورى أو انتخاب المرشّحين. وأنّ الجهة الوحيدة المؤهّلة شرعاً لانتخاب المرشّحين لتمثيل الأُمّة وممارسة السلطة هي الفقهاء العدول. أمّا انتخاب ممثّلي الأُمّة بالتصويب العامّ، فهو تدخّل غير محمود من جانب مَن لا يتّصف بالأهليّة، ومن أنواع اغتصاب المقام»[2].

وهذه الشبهة تحاول تأصيل الاستبداد الديني، وانفراد طبقة معيّنة من الأُمّة بالسلطة وممارسة الحكم استناداً إلى الطرح أعلاه. ولكنّ النائيني يؤكّد على «حقوق الأُمّة» في النظام الإسلامي، فيقول:

«فمع أنّ عمل نوّاب المجلس مصنّف ضمن الأمور الحسبيّة، وهذا أمر مسلّم لا يمكن إنكاره، إلّا أنّه ينبغي الالتفات إلى ما يترتّب على هذه الولاية وأيّ ولايةٍ أُخرى، من حقوق الأُمّة».

وفي مكان آخر يطرح النائيني استدلالات تدعم رأيه بتصدّي غير

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 316.

(2) المصدر نفسه، ص 317.

المجتهدين لتمثيل الأُمّة وممارسة الولاية والرقابة. كما يرى أنّ الأمر قد يصل في التسلسل الولايتي إلى حدّ تولّي فسّاق المسلمين إذا لم يوجد عدول المؤمنين. هذا ويستدلّ النائيني بوجوب إقامة الواجبات الحسبيّة وولاية المجتهد فيها بما يأتي:

أوّلاً: الثابت أنّ جعل الولاية للمجتهد في الأمور الحسبيّة، لا يلزم منه قيامه بهذه الأمور بنفسه مباشرةً، بل يكفي في صحّة ومشروعيّة القيام بها حصول المتصدّي على إذن المجتهد. ووضوح هذا الأمر وبداهته ممّا يغني عن الزيادة في البيان.

ثانياً: إنّ عدم تمكّن الفقهاء بصفتهم نوّاباً للإمام ـ جميعهم أو بعضهم ـ من أداء بعض الوظائف المجعولة لهم، لا يوجب سقوطها أو انتفاء التكليف بها، بل ينتقل التكليف بإقامتها إلى عدول المؤمنين. ومع عدم تمكّن العدول، ينتقل التكليف إلى عموم المؤمنين، حتّى تصل النوبة إلى فسّاق المسلمين، إن لم يقم بها مَن قَبلهم. وهذا محلّ اتّفاق جميع فقهاء الإماميّة.

ثالثاً: حتّى لو قام الفقهاء بتعيين ممثّلين لهم، أي لم يتمّ انتخابهم من قبل الشعب، يرى النائيني:

«أنّ ممّثليهم لن يستطيعوا القيام بمهمّتهم ـ كناظرين ومراقبين ـ بل لن ينالوا سوى سياط الإهانة والزجر، وربما النفي عن مواطنهم».

طالما أنّهم لا يمتلكون صفة قانونيّة ملزمة للحاكم.

«هذا فضلاً عن أنّ أساس الرقابة والمحاسبة لن يتحوّل إلى قانون ثابت مطّرد وحاكم على ما عداه»[1].

---

(1) النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص 319.

رابعاً: ومن باب الاحتياط الواجب، يعتبر في مشروعيّة عمل نوّاب الشعب:

«طلب إذن الفقيه المبسوط اليد في أصل الانتخاب، وفي قيام المنتخبين بوظيفتهم التي تتضمّن تدخّلاً في أمر السلطة، أو وضع قانون ثابت وملزم يوجب تمثيل الفقهاء في المجلس، كأن يضمّ في عضويّته عدداً من المجتهدين، لتصحيح أو تنفيذ القوانين الصادرة عنه، والتأكّد من مطابقتها لمقاصد الشريعة الغرّاء، كما هو مقرّر في متمّم الدستور [الإيراني عام 1907]».

مَن يملك حقّ الرقابة على الحكومة؟

يضع النائيني ثلاثة مفاهيم يعتبرها أصيلة لممارسة حقّ الرقابة والمحاسبة من قبل الأُمّة على السلطة، وهي:

أ ـ أصل الشورى:

حيث ينطلق النائيني من قاعدة الشورى أساساً لبناء أُطروحته في الحكومة الإسلاميّة؛ ولذلك يرتّب عليها النتائج المتعلّقة بالشورى. ورغم أنّه يؤمن بالولاية الحسبيّة للفقيه، لكنّه لا يرى الاستغناء عن دور الأُمّة في نظام الحكم الإسلامي، لذلك يؤكّد دائماً أهمّيّة مراقبة الأُمّة للسلطة، وعدم الاكتفاء ـ كما تذكر الشبهة ـ بالفقهاء الذين هم وحدهم يملكون الولاية، فيقول:

«نظراً إلى كون السلطة الإسلاميّة قائمة على الشورى، فإنّ للأُمّة حقّ الرقابة والمحاسبة على كلّ متصدٍّ للولاية، في أيّ مرتبةٍ من مراتبها. وهذا الحقّ متقرّر حتّى مع جعل الولاية للفقيه في الوظائف الحسبيّة»[1].

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 317.

ب ـ حقّ المراقبة لدافعي الضرائب:

وهو أصل ينفرد به النائيني عمّن سبقه من الفقهاء المسلمين، وكذلك مَن أتى بعده؛ إذ لم يذكر هذا الأصل في كتابات الفقه السياسيّ بين المسلمين، التي لم تتجاوز مقولة:

«أنّ الوالي العادل له حقّ التصرّف المطلق في المال العامّ المتأتّي عن طريق الضرائب. ولم يُذكر في مقابل ذلك حقوق خاصّة للناس تترتّب على الوالي مقابل دفعهم المال له»[1].

ولعلّ النائيني تأثّر به من خلال اطّلاعه على الفقه الدستوري الأوروبي، حيث يلاحظ أنّ هذا الأصل هو من مرتكزات النظام السياسيّ الرأسمالي، المعتمد على الضرائب كمورد رئيس لخزانة الدولة، ويترتّب عليه حقوق للمواطن الذي يدفع الضرائب. وهي الفكرة الأساسيّة في نظريّة العقد الاجتماعي المشهورة، التي تقوم على أساس التعاقد بين الجمهور وأحد الأشخاص للقيام بحكمه. مع العلم أنّ النائيني لا يتحدّث عن جميع الأموال التي تجمعها الدولة الإسلاميّة من مواطنيها كالزكاة والخمس والخراج والجزية والعشور، بل عن الضرائب من خارج الحقوق الشرعيّة، فيقول:

«ونظراً إلى ما يدفعه المواطنون من الضرائب التي تعتمد عليها السلطة في إقامة المصالح العامّة، فإنّ الدولة بما فيها من موظّفين وعمّال، تعتبر تابعة للشعب الذي يدفع لها ما تحتاجه من مال. ومن المقرّر أنّ لمَن يدفع، حقّ محاسبة مَن يستلم على حسن تصرّفه في المال العامّ وقيامه بأداء وظائفه»[2].

---

(1) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، هامش ص 318.

(2) النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص 318.

ج ـ المراقبة ضروريّة لمنع التجاوز:

فمن خلال مراقبة الأُمّة أو عبر ممثّليها في مجلس الشورى يجري منع تخطّي السلطة وأفرادها ـ بما فيهم الحاكم نفسه ـ القوانين والدستور والأحكام الشرعيّة. وبدونها تبقى السلطة خارج الرقابة والمحاسبة، ما يعني عمليّاً الاتّجاه نحو الاستبداد والبطش وتضييع أموال الأُمّة. ويؤسّس النائيني لهذا الأصل حين يعتبره منبثقاً من أحد فروع الدين الهامّة، وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي تختلف وسائله وأساليبه من عصرٍ إلى آخر، ومن زمنٍ إلى آخر، فهو من الأحكام المرنة في الشريعة الإسلاميّة؛ ولذلك يرى النائيني:

«أنّ المراقبة والمحاسبة هي المقدّمة الضروريّة لمنع التجاوز وقمع المنكر، فهو لا يُعرف من جانب الناس إلّا إذا كانوا في موضع المراقبة والمحاسبة، ويجب النهي عن المنكر بأيّ وسيلة تحقّق المطلوب بطبيعة الحال، فإنّ عامّة الناس لا يستطيعون ـ لأسباب سياسيّة وعمليّة ـ ممارسة الرقابة ومنع التجاوز»[1].

ثمّ يبيّن النائيني أهمّيّة البرلمان أو مجلس الشورى في الدولة الإسلاميّة، حيث يعتبره الضمان الوحيد لممارسة الأُمّة لحقوقها أو الأُصول الثلاثة أعلاه، فيقول:

«فهذه النقاط تبيّن أنّ الرقابة والمحاسبة من حقوق الرعيّة على الراعي، لكن هذا الحقّ لا يمكن إنجازه على وجهه الأكمل، إلّا بوجود جهة منظّمة تحظى بدعم واضح من جانب الشعب للقيام بهذا الأمر نيابةً عنه. وإيجاد هذه الجهة وتخويلها هذه الصلاحيّة غير ممكن إلّا بالانتخاب الشعبيّ العامّ، هذا فضلاً عن أنّ إقامة المجلس يعتبر ـ من الناحية السياسيّة ـ الوسيلة الوحيدة الممكنة لحفظ حقّ

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 318.

الأُمّة وتحديد السلطة، وذلك بالنظر إلى كون مقام الولاية مغصوباً بالفعل»[1].

ويقرّر في موضع آخر أنّ وجود البرلمان ضروريّ، وأنّه لا يمكن تصوّر إمكانيّة لتحديد السلطة ومراقبتها دون وجود برلمان حقيقي منتخب من قبل الشعب، فيقول:

«إنّ تحديد السلطة وإقامة تلك الوظائف اللازمة منحصرٌ بهذه الوسيلة التي تعارفت عليها جميع أُمم العالم، وهي وجود هيئة ممثّلة للشعب فوق السلطة التنفيذيّة، واشتراك مجموع الشعب في انتخابها، بالنظر إلى عموميّة هذا الحقّ وكون جميع أفراد الشعب مشتركين فيه»[2].

3 ـ القول بعدم انطباق تمثيل النوّاب للشعب على باب الوكالة الشرعيّة:

يرى أصحاب هذه الشبهة أنّ النوّاب المنتخبين لمجلس الشورى ليسوا وكلاء عن الشعب في القيام بأمره ومحاسبة المسؤولين نيابةً عنه؛ لأنّ الانتخاب لا يطابق عقد الوكالة الشرعيّة.

ويسخر النائيني من احتجاجهم بآيات قرآنيّة بعيدة عن الموضوع، مثل ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[3]، و ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[4] و﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[5]؛ حيث يلاحظ أنّ مفهوم الوكيل فيها هو الله تعالى، وهو غير مصطلحَي (الوكيل) و (الموكل)

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 318.

(2) المصدر نفسه، ص 319.

(3) سورة آل عمران: الآية 173.

(4) سورة الأنعام: الآية 107.

(5) سورة هود: الآية 12.

المتعارف عليها في قضايا الفقه المتعلّقة بالوكالة الشرعيّة. ومع ذلك فالنائيني يردّ عليهم باستدلال أُصولي بقوله:

«وما دام الكلام في انطباق أو عدم انطباق تمثيل النوّاب للشعب على باب الوكالة الشرعيّة، فهذا يعني أنّ الاتّفاق قائم على صحّة أصل الموضوع ولزوم وضع الهيئة المذكورة (نوّاب المجلس)، فيكون النقاش في الانطباق وعدمه لفظيّاً. ولا يخرج عن حدود التأكّد من كونه إطلاقاً حقيقيّاً أو مجازيّاً، وبغضّ النظر عن الاتّفاق أو عدمه على حقيقيّة أو مجازيّة الإطلاق، فأيّ أثر سوف يترتّب على النتيجة التي ستنتهي إليها ؟»[1].

4 ـ القول بفساد التعويل على آراء الأكثريّة:

وهي من المغالطات التي أُثيرت للتشكيك في صحّة وشرعيّة مجلس الشورى، حيث يرى البعض أنّ التعويل على أكثريّة الآراء في تقرير الأحكام بدعة وأمرٌ غير مشروع.

ومعلوم أنّ الأخذ برأي الأكثريّة يكون في التصويت على القضايا التي تقع خارج إطار الأحكام الشرعيّة، بل في القضايا التي تدخّل في إطار ما يعبّر عنه بـ (منطقة الفراغ). والأخذ برأي الأكثريّة ليس حكماً تشريعيّاً، بل هو آليّة بغرض ترجيح رأي من الآراء العديدة المطروحة في قضيّة معيّنة، وهو أمر معمول به في التاريخ الإسلامي، كما أنّه من الأُمور المتعارفة في إدارة الدولة في العصر الحديث، سواء في البرلمانات والوزارات أو في الأحزاب السياسيّة والجمعيّات والمنظّمات. وقد أقرّ دستور الجمهوريّة الإيرانيّة مبدأ الأخذ بآراء الأكثريّة[2]، كما أنّ السيّد محمّد باقر الصدر قد أقرّه في

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 321.

(2) انظر: الموادّ 65، 68 ـ 70 و 78 من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة.

مشروع دستور للجمهوريّة الإسلاميّة[1].

ويناقش النائيني القضيّة من جانب أُصولي، فيرى أنّ «اعتماد الأخذ بأكثريّة الآراء يتّضح من كونه لازماً للشورى. كما أنّه أخذ بالترجيحات عند التعارض. وقد جرى العقلاء على اعتبار تأييد الأكثريّة لأحد الأطراف أقوى المرجّحات النوعيّة عندما يدور الخيار بين طرفَين يتساويان في المبنى والدليل. ومع اختلاف الآراء والتساوي في جهات المشروعيّة فإنّ الأخذ برأي الأكثريّة متعيّن؛ حفظاً للنظام. وأدلّة تعيّنه هي نفس الأدلّة الواردة في لزوم حفظ النظام»[2].

ثمّ يعزّز النائيني رأيه بأحداث تاريخيّة ثابتة عمل الرسول (ص) فيها برأي الأكثريّة من أصحابه في شأن معيّن، مثلاً في غزوة أُحد والأحزاب، وكما أخذ بالأكثريّة أمير المؤمنين عليّ (ع) في قضيّة التحكيم.

هيئة المجتهدين لمراقبة قرارات مجلس الشورى

يعتبر وجود مجموعة من العلماء المجتهدين داخل مجلس الشورى ضمان لعدم صدور ما يخالف الشريعة الإسلاميّة. وقد تمّ إقرار هذا المبدأ لأوّل مرّة في الدستور الإيرانيّ الصادر عام 1907 حيث اشترط وجود هيئة مؤلّفة من خمسة مجتهدين لمراجعة القوانين التي يضعها المجلس، وإذا وجد أنّ هذه القوانين لا تطابق أحكام الشريعة، فلا تأخذ صفتها كقانون[3].

---

(1) محمّد باقر الصدر، لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، ص 14.

(2) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 322.

(3) لا نعرف بالضبط صلاحيّات هذه اللجنة، لعدم وجود دستور عام 1907 والجزء الملحق به بين أيدينا، حيث يتوقّع أن يتحدّث عن تلك الهيئة.

ويورد النائيني بعض الإشارات الموجزة لهذه الهيئة، التي يسمّيها أحياناً (هيئة النظّار)، حيث اعتبر نصّ الدستور عليها هو الأساس الذي يعتمده في مشروعيّة المجلس، ثمّ يتطرّق إلى وظيفتها الرئيسيّة فيقول:

«مع توفّر إذن المجتهد النافذ الحكم، واشتمال المجلس على عدد من المجتهدين العدول العارفين بالسياسة، لتصحيح أو تفنيد الآراء من حيث مطابقتها أو مخالفتها لأحكام الشريعة (كما هو مبيّن في متمّم الدستور)، فإنّ المجلس لا يحتاج لأيّ شرط آخر لتحقّق مشروعيّته وصحّة قيامه بمهامّه»[1].

ومع أنّ النائيني يؤكّد على صحّة متمّم دستور 1906 الذي يخوّل هيئة المجتهدين مراقبة قرارات المجلس ومطابقتها مع أحكام الشرع، ممّا يدلّ على أنّ النائيني لم يبتعد عن فكرة تغليب رأي المجتهد على رأي أهل الشورى، إلّا أنّ الإطار الدستوري لعمل هيئة المجتهدين لا يسمح لهم بفرض آرائهم، بل جلّ ما يملكونه من صلاحيّات هو تقرير مطابقة رأي المجلس أو مخالفته للشريعة[2]. فالنائيني يميل أكثر إلى ترجيح رأي الشورى أو أهل الاختصاص، ويقدّمه على رأي الفقهاء.

ويرى النائيني أنّ تشكيل هيئة المجتهدين يأتي عبر انتخابهم من بين العلماء الكبار العارفين بالسياسة. وعندما يشترط النائيني في صفات عضو المجلس المعرفة «الكاملة في أُمور السياسة» التي ينبغي ـ برأيه ـ أن تصل إلى أن يكون «مجتهداً في فنّ السياسة». ويشترط أيضاً أن يكون «عالماً بالقانون الدولي والحقوق الدوليّة، مطّلعاً على

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 328.

(2) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، ص 163.

خفايا الأساليب المتداولة في العلاقات الدوليّة، متمتّعاً بالخبرة الكاملة والتفصيليّة في ما يتعلّق بوظيفته، مطّلعاً على مقتضيات العصر»[1].

فمن باب أولى أن يتمتّع أعضاء هيئة المجتهدين بقدر مناسب من الوعي بمتطلّبات العصر والخبرة السياسيّة والثقافة القانونيّة، إضافةً إلى وزنهم العلمي والفقهي.

وقد تمّ ترسيخ وجود هذه الهيئة دستوريّاً وعمليّاً في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، ورفد هيئة المجتهدين بعددهم من الحقوقيّين من ذوي الخبرة. وقد تمّ إضافة مهمّة أُخرى للهيئة هي التأكّد من مطابقة القوانين الصادرة عن المجلس مع موادّ الدستور نفسه، حيث تنصّ المادّة 91 على تشكيل مجلس باسم (مجلس صيانة الدستور) بهدف ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلاميّة والدستور. ويتكوّن على النحو التالي:

1 - ستّة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة، ويختارهم القائد أو مجلس القيادة.

2 - ستّة أعضاء من المسلمين من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون، يرشّحهم المجلس الأعلى للقضاء، ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي.

ويستمرّ أعضاء مجلس صيانة الدستور بعملهم لدورة تستمرّ ستّ سنوات (المادّة 92)، وإنّ مقرّرات مجلس الشورى الإسلامي تفقد مشروعيّتها بعدم وجود مجلس صيانة الدستور، وتستمدّ فاعليّتها عبر تأييده لتلك المقرّرات (المادّة 93).

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 328.

مشاركة غير المسلمين في المجلس

ينطلق النائيني من مفهوم المساواة للتأكيد على حقّ الأقلّيّات الدينيّة في عضويّة المجلس.

يؤكّد أوّلاً على مبدأ المساواة كمبدأ إنسانيّ تحترمه كلّ الأُمم والشعوب، أي مساواة أفراد الشعب مع شخص الحاكم في جميع الحقوق والأحكام. وأنّ المساواة نعمة إلهيّة من أعظم النعم على البشر، لم يعارضها إلا المستبدون.

ويؤكّد ثانياً على ثلاثة جوانب في المساواة، هي:

1 ـ المساواة في الحقوق (للجميع الحقوق نفسها).

2 ـ المساواة في الأحكام (تطبيق القانون على الجميع).

3 ـ المساواة في الجزاء والقصاص (المساواة في العقاب).

ثمّ يتطرّق إلى مغالطات أعداء الدستور القائلين بأنّ الدستور يساوي بين المسلم والكافر في قضايا الزواج والميراث والقصاص والديات. ومع أنّ الشريعة الإسلاميّة نفسها تميّز بين المسلم وغير المسلم في هذه الأُمور وفي غيرها، لكنّ ذلك لا يعني حرمان غير المسلمين من حقوقهم كمواطنين يعيشون في الدولة الإسلاميّة، ومنها حقّ التمثيل في البرلمان.

يولي النائيني أهمّيّة غير عاديّة اتجاه قضيّة تمثيل الأقلّيّات غير المسلمة في البرلمان، حيث يقرّر أنّ:

«عضويّة المجلس لا تقتصر على المسلمين، بل لا بدّ أن تتمثّل الأقلّيّات غير المسلمة في المجلس، ولا بدّ أن تشارك في الانتخابات»[1].

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 329.

ويعتمد النائيني في استدلاله على إشراك غير المسلمين في عضويّة المجالس على ثلاثة مبادئ، هي:

1 ـ حقّ المواطنة، حيث إنّ «أتباع الأقلّيّات الدينيّة شركاء في الوطن».

2 ـ يدفعون الضرائب، فهم «شركاء في أموال الدولة وغيرها».

3 ـ مبدأ الشورى، حيث «تتوقّف عموميّة الشورى والانتخاب على دخولهم [في المجلس]»[1].

ولا يذكر النائيني مناقشات أو تفاصيل حول مفهوم المواطنة، فهل كان يؤمن بأنّ المواطنة في الدولة الإسلاميّة تعتمد على قاعدة الانتماء للأرض التي يعيش عليها المواطن سواء أكان مسلماً أم غير مسلم؟

وهل اعتماده على مفهوم الوطنيّة يعني تجاوزه للدين كأساس تترتّب عليه الحقوق الأساسيّة للشعب داخل حدود الدولة الإسلاميّة؟

كما يتّفق فقهاء الإسلام نظريّاً على أنّ الدين هو القاعدة الأساسيّة التي تربط المسلمين. مع العلم أنّ مفهوم الوطنيّة المحدّدة باكتساب الجنسيّة والعيش في بقعة جغرافيّة من الأرض محدّدة سياسيّاً، هي من مفاهيم الدولة القوميّة الحديثة. فالنائيني يعتبر «السلطة حقّاً مشتركاً للشعب، فإنّ لكلّ مواطن جزءاً من هذا الحقّ، بغضّ النظر عن دينه. ولذلك فإنّ لأتباع الديانات الأُخرى في الدولة الإسلاميّة الحقّ الكامل في المشاركة في السلطة والقرار والترشّح والانتخاب»[2].

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 329. وما موجود بين العلامتين هو نصّ كلام النائيني.

(2) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، ص 167.

بالطبع ليس في الإسلام ما يمنع تولّي غير المسلمين للوظائف والمناصب والمسؤوليّات عدا تلك التي تشترط الإسلام كالإمامة والمرجعيّة والقضاء، كما أنّ الفقهاء يؤيّدون جواز الاستعانة بغير المسلم.

وفي ما يتعلّق بمبدأ الشورى، يلاحظ أنّ النائيني لم يحتجّ ـ على عادته ـ بأيّ حادثة تاريخيّة تثبت أنّ النبيّ (ص) أو الإمام عليّ (ع) قد شاور غير المسلمين في شأنٍ ما، كما أنّه لم يحظَ اليهود في المدينة بهذا الامتياز، ولم تتحدّث «وثيقة المدينة» عن التشاور مع اليهود في أيّ أمر من الأُمور رغم أنّهم شركاء في الوطن[1]. ولم يقل أحد أنّ غير المسلمين يمكن أن يكونوا أعضاء في (أهل الحلّ والعقد). وبغضّ النظر عن كلّ هذه الأُمور يبقى النائيني متقدّماً في فكره السياسيّ وعرضه الفقهي لأُطروحة نظام إسلامي دستوري.

ويدافع النائيني عن وجود غير المسلمين في البرلمان حيث يقول:

«وهؤلاء لو انتخبوا شخصاً من صنفهم (أقلّيّتهم الدينيّة)، فهو وإن لم ينتظر منه حفظ ناموس الدين الإسلامي، لكن الإخلاص للوطن والناس متوقّع منه. واتّصاف نوّاب الأقلّيّات الدينيّة هؤلاء بالأوصاف المذكورة ـ عدا التديّن بالإسلام ـ كافٍ لصحّة عضويّتهم»[2].

---

(1) محمّد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي في موادّه العامّة، ص 5، نصّ دستور المدينة.

(2) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 329. يذكر النائيني صفات أعضاء البرلمان، وهي: 1 ـ العلم، 2 ـ النزاهة، 3 ـ الحرص على الدين والوطن.

واجبات نوّاب مجلس الشورى

يقسّم النائيني مهام نوّاب المجلس إلى قسمين رئيسين، هما:

1 ـ مراقبة الأموال العامّة، والموافقة على الميزانيّة السنويّة للبلاد من حيث الدخل والإنفاق، وضبط وتعديل الخراج. ويدعو النائيني إلى تطبيق سيرة الرسول في صدر الإسلام وقبل الفتوحات الإسلاميّة واستيلاء المسلمين على الأراضي الخراجيّة المفتوحة عنوة، فيدعو إلى توزيع مداخيل الخراج على المسلمين وسائر مواطني الدولة الإسلاميّة من المعاهدين كاليهود وغيرهم ـ بحسب التمكّن والقدرة ـ بنسب متساوية، وفي مقابل اختصاص كلّ مواطن بنصيبه من المال العامّ[1]. ثمّ يقرّر النائيني بأنّه حينئذٍ يجب على كلّ مواطن الالتزام بأداء الواجبات الماليّة للدولة؛ نظراً لأنّ ما هو مطلوب من صيانة البلاد الإسلاميّة وتنظيم أُمورها متوقّف على القدرة الماليّة للدولة[2].

2 ـ سنّ القوانين ومطابقتها بأحكام الشريعة، حيث إنّ القوانين التي يسنّها مجلس الشورى تتكفّل ببيان وتطبيق موادّ الدستور. كما تتضمّن القوانين المتعلّقة بوضع عقوبات جزائيّة لمخالفة هذه القوانين. وكلا الصنفين من القوانين يندرج تحت واحد من القسمين التاليين:

القسم الأوّل: إمّا أنّها منصوصة في الكتاب أو السنّة، فهي واضحة ومضبوطة.

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 323.

(2) المصدر نفسه، ص 333.

القسم الثاني: أو أنّها غير منصوصة، فهي موكولة إلى رأي وترجيح الوالي النوعي[1] (أي أهل الاختصاص والخبرة).

ويضيف النائيني:

«من الواضح أنّ الوظيفة المترتّبة على القسم الأوّل (القوانين المنصوصة الأحكام) لا تقبل التغيير باختلاف الأعصار والأمصار، ولا يمكن تصوّر شيء فيها غير التعبّد بما ورد عليه النصّ إلى قيام الساعة. أمّا الوظيفة المترتّبة على القسم الثاني، فهي تابعة للمصالح. فكلّ ما أدّى إلى مصلحة صحّ، والعكس بالعكس. ولهذا أيضاً فهي تتأثّر بمقتضيات الزمان والمكان. فقد تختلف الوظيفة الشرعيّة أو تتغيّر، من مكان إلى آخر، وزمان إلى آخر»[2].

مناهضة الاستبداد الديني

في خضمّ معاناته من الجهلة وأعداء التغيير نحو الدولة العصريّة، يبدي النائيني ضيقه بالعلماء أو «أصحاب العمائم» كما يسمّيهم، الذين يقفون إلى جانب الاستبداد السياسيّ المتمثّل بالسلاطين والحكّام الظالمين، ويحاولون إيجاد مبرّرات شرعيّة للحكومة الظالمة، ويرفضون تقييد صلاحيّات أو تحديد امتيازات حكّام وحكومات الجور، فيسمّي هذا الاتّجاه بالاستبداد الديني.

وربما يكون النائيني من القلائل الذين انتقدوا وضع وسلوك العلماء المتزلّفين للسلاطين، حيث يلاحظ أنّ غالبيّة الفقهاء تتفادى نقد طبقتهم من الذين يسايرون السلاطين ويقفون إلى جانب الظلم من أجل المكاسب والامتيازات.

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 336.

(2) المصدر نفسه، ص 337.

ورغم أنّ النائيني نفسه قد هادن ـ بعد صدور كتابه هذا ـ الحكّام[1]، لكنّ تأطير نقده بإطار علمي وفكري وسياسيّ يعتبر نقلة

(1) أثناء فترة نفيه في إيران بين منتصف 1923 ونهاية نيسان 1924، نشأت علاقة بين النائيني ورئيس الوزراء رضا خان بعد عودته من منفاه في إيران، حيث أخذ النائيني يؤيّد رضا خان رغم معارضة علماء إيران له، بسبب اهتمامه بالنائيني وتسهيل أمر عودته إلى العراق.

وبعد عودته، قام النائيني بإرسال هديّة، عبارة عن سيف أثري يعتبر من نفائس محفوظات الخزانة الخاصّة بحرم الإمام عليّ (ع) إلى رضا خان رئيس وزراء إيران آنذاك، مع رسالة تتضمّن شكره للاستقبال والرعاية التي وفّرها له في إيران.

وعندما قرّر رضا خان تولّي السلطة باعتباره ملكاً، رفض علماء إيران هذه الفكرة، فأرسل مبعوثاً إلى النائيني وأبو الحسن الأصفهاني يشكو لهما علماء إيران. فعاد المبعوث بفتوى من النائيني والأصفهاني يؤيّدان فيها رضا خان حيث جاء: «لا يخفى على كافة المسلمين أن معارضة الحكومة الإيرانية بمنزلة محاربة الله والرسول في بدر وحنين، وأن المتمرد عليها هو مصداق لمن ذمه الله في قوله ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾. وإنّ جزاء المشرك في الدنيا هو القتل، وفي القيامة العذاب».

وقد ساعدت هذه الفتوى رضا خان على المضيّ في طموحاته وعزل الشاه أحمد والجلوس مكانه على العرش، مع العلم أنّ رضا خان هو الذي عطّل عمليّاً إشراف هيئة الفقهاء على قرارات مجلس الشورى الإيراني. عبد الهادي الحائري، تشيع و مشروطيت در ايران، ص 193.

وعندما زار رضا خان العراق، اجتمع بالنائيني بعد حصوله على الفتوى المذكورة. وعندما أعلن نفسه ملكاً على إيران بعد موافقة مجلس الشورى، أرسل إليه النائيني برقيّة تأييد وتبريك. توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، ص 130.

وفي العراق كانت علاقة النائيني جيّدة بملوك العراق، فقد زاره الملك فيصل الأوّل أثناء علاجه في المستشفى ببغداد عام 1927. وعندما زار الملك فيصل الأوّل النجف عام 1929 زار النائيني وبقيّة علماء النجف. وعندما تعرّض النائيني لأزمة صحّيّة في عهد الملك غازي 1933 ـ 1939 تمّ نقله إلى أحد القصور الملكيّة في بغداد باعتباره ضيفاً خاصّاً للملك. الحائري، تشيع ومشروطيت در ايران، ص 193.

نوعيّة في الوعي الفكري بين الأوساط المتديّنة والمثقّفة في تلك الحقبة من الزمن.

وفي سياق الحديث عن ركائز قوى الاستبداد في المجتمعات (الجهل، التفرقة، النفاق، القمع، تطبيع الاستبداد، وحشد القوى ضدّ الشعب) يتطرّق النائيني إلى الاستبداد الدينيّ الذي يعرّفه بأنّه:

«عبارة عن إلقاء عباءة الدين على الرغبات والإرادات الشخصيّة البحتة لبعض المتلبّسين بزيّ العلماء، الذين استغلّوا جهل الأُمّة بنفسها وجهلها بمقتضيات دينها، فأوهموها بأنّ ما يدعونها إليه هو الدين الحنيف، الذي يجب اتّباعه وطاعتهم فيه»[1].

ثمّ يقسّم أهل الاستبداد الدينيّ إلى طائفتين:

الأولى: تمارس التحريف والتدجيل عن سابق علمٍ وإصرار.

والثانية: ترى الحقّ منتهكاً مغلوباً، والباطل شاخصاً مرهوباً، فلا تعترض، ولا تظهر شهادة الحقّ.

ويذكر النائيني أمثلة تاريخيّة على الاستبداد الدينيّ يعتبرها بداية الاستبداد الدينيّ في المجتمع الإسلامي. فيذكر أنّ أوّل مَن مارس هذا الأُسلوب هو معاوية بن أبي سفيان في صراعه ضدّ أمير المؤمنين عليّ (ع)، واستخدم بعض الصحابة لأغراضه أمثال عمرو بن العاص.

وأمّا القسم الثاني، فيتكوّن من أُولئك العلماء الذين عرفوا مواقع الحقّ والباطل، لكنّهم اختاروا اعتزال الميدان والسكوت عن كلمة الحقّ أمثال أبي موسى الأشعري. ثمّ يقرّر النائيني:

«وبعمل هاتين الفئتين: تدليس عُبّاد الدنيا من جهة، واعتزال

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 245.

المتنسّكين وسكوتهم من جهة أُخرى؛ فقد استحكم بناء الاستبداد في الأمّة، بل لقد وضع طلّاب الدنيا لمعاوية بن أبي سفيان ما اشتهاه من بِدَع وأقوال، نُسبت ـ زوراً ـ إلى الرسول (ص)، واستعان على نشرها بسكوت الفئة الثانية»[1].

ويضيف النائيني:

«وبمرور الزمان وتوالي الحوادث وتبلور الحِيَل والأفكار اتّحد الاستبداد الدينيّ مع الاستبداد السياسي، بل امتزج معه، وأصبح كلّ منهما متقوّماً بالآخر، حتّى وصل إلى ما نراه اليوم، من تحوّل معاضدة الظالمين إلى وسيلة لنفاذ الكلمة وارتقاء المناصب الاجتماعيّة».

وعن سبيل معالجة هذه الظاهرة الاجتماعيّة يرى النائيني صعوبة ذلك، بل قد يصل إلى المستحيل:

«لأنّ الردع عن الاستبداد، وإلباس النوازع الشخصيّة ثوب الدين، ليس سوى ترويض رجل الدين لنفسه على طاعة الله، ومعاندة الهوى، واجتناب الشبهات، والتورّع عن المآثم صغيرها وكبيرها، حتّى يحصل على مَلَكة التقوى والعدالة، وتجتمع فيه الأوصاف التي وردت في الرواية (صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه)، والتي اعتبر توفّرها ضروريّاً لمقام المرجعيّة الشرعيّة»[2].

ويضيف النائيني:

«وعلى الجانب الآخر، فإنّ معظم العامّة من الناس، عاجزون

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 246.

(2) المصدر نفسه، ص 358.

عن تمييز وفرز المعمّمين الذين يتعاملون معهم، غافلون عن الفخاخ التي نصبها قطّاع الطريق هؤلاء»[1].

ثمّ يبدي تفاؤلاً بقدرة الأُمّة على تجاوز هذه الأزمة، فيقول:

«لقد نجح الشعب في تشخيص أمراضه المزمنة المهلكة، وأحسّ قليلاً بقيمة الحرّيّة، وهذا ما يجعلنا متفائلين بأنّ الاستبداد الدينيّ - في كلا نوعَيه المباشر وغير المباشر - سوف يضمحلّ، فلا يبقى له أثر».

نقول: كان متفائلاً؛ لأنّ هذه الظاهرة تطوّرت ونَمَت وأصبح لها مدارس وأساليب في نهاية القرن العشرين.

أُسس الدولة الإسلاميّة في تصوّر النائيني

تميّز النائيني عمّن سبقه ومَن تأخّر عنه بأنّه قد أسّس لدولة إسلاميّة عصريّة في بداية القرن العشرين. ولو كان حلم النائيني قد تحقّق آنذاك لكان المشهد السياسيّ والحضاري للعالم الإسلامي على غير الصورة الحاليّة من الديكتاتوريّات والقمع والاستبداد والتخلّف التنموي والعلمي في شتّى مجالات الحياة.

إنّ تصوّرات النائيني للدولة الإسلاميّة هي أقرب للديمقراطيّة الليبراليّة من حيث تأكيده على تدوين الدستور وتشكيل برلمان، رغم أنّه سكت عن أشياء أُخرى كالأحزاب السياسيّة أو نوعيّة الحكم الذي يريده؛ ربما لأنّ العصر الذي تعيشه إيران آنذاك لم يعرف تجربة الأحزاب السياسيّة. كما أنّه اعتبر وجود السلطان المقيّد بالدستور أمراً بالغ الأهمّيّة، يفوق قضيّة طبيعة الحكم وشكله.

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 359.

أمّا أهمّ الأُسس والمبادئ التي اعتمدها النائيني في مشروعه لتأسيس الدولة الإسلاميّة، فهي:

1 ـ أنّ الدولة تقوم على قاعدة الشورى كأساس للدولة الإسلاميّة، رغم إيمانه بولاية الفقيه الحسبيّة.

2 ـ أنّ النظام الملكي الدستوري (أو الرئاسي الدستوري) هو نظام إسلامي إذا كان الحاكم متقيّداً باحترام الدستور والقانون.

3 ـ أن يتمّ وضع دستور دائم للبلاد يحدّد صلاحيّات الحاكم والحكومة، ويبيّن طبيعة الحكم وتوزيع السلطات.

4 ـ أنّ المجلس التشريعي هو المؤسّسة الرئيسيّة في النظام. فهو الذي يتولّى سنّ التشريعات والقوانين في البلاد ومراقبة عمل الحكومة والحاكم.

5 ـ تمثيل الشعب عبر الانتخابات التي توصل نوّاب الشعب إلى المجلس التشريعي.

6 ـ تمثيل الأقلّيّات الدينيّة الموجودة في البلاد في المجلس التشريعي.

7 ـ وجود هيئة من كبار المجتهدين تتولّى مطابقة قرارات المجلس مع الشريعة الإسلاميّة.

8 ـ الفصل بين السلطات القضائيّة والتنفيذيّة والتشريعيّة، حيث يعتبر ذلك من أساسيّات الدولة.

9 ـ المساواة لجميع أفراد الشعب، فحقّ المواطنة محفوظ للجميع، مسلمين وغير مسلمين.

«إنّ قانون المساواة من أشرف القوانين المباركة التي تنطوي

عليها السياسات الإسلاميّة، وهو مبنى وأساس العدالة وروح القوانين»[1].

10- الحرّيّة لجميع أفراد الشعب، حيث إنّ:

«الحرّيّة هي هدف كلّ الشعوب، سواء التي لها دين أو التي بلا دين. والحرّيّة لا تنافي الدين أبداً. ورأينا في تاريخ البشريّة الكثير من الشعوب التي حقّقت حرّيّتها وبنفس الوقت بقيت على دينها»[2].

وقد حظي الكتاب بشهرة واسعة واستقبلته الأوساط الحوزويّة المثقّفة والسياسيّة بكلّ ترحاب؛ لأنّه اعتمد على المناقشات العقليّة والاستدلال المنطقي إضافةً إلى الروايات والأحاديث التي تدعم آراءه. وممّا زاد في شهرة الكتاب تقريظ اثنين من المراجع الكبار، هما الملّا كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني، حيث كتب كلّ منهما رسالة تأييد للآراء الواردة فيه، أُرفقتا مع مقدّمته.

ظهرت أوّل طبعة فارسيّة للكتاب في بغداد عام 1909، وبعد عام ـ أي في عام 1910 ـ ظهرت طبعة أُخرى في طهران، ثمّ طبعة ثالثة في طهران عام 1956.

وجرى ترجمة الكتاب إلى العربيّة حين قامت مجلّة ***العرفان*** اللبنانيّة بترجمة فصوله على حلقات نُشرت بين عامَي 1930 ـ 1931، كما قام بترجمته أخيراً عبد الحسن آل نجف وحقّقه أخوه عبد الكريم آل نجف، ونشر في قم سنة 1419هـ ـ 1998م.

---

(1) النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، ص 307.

(2) كان النائيني يردّ ـ في هذا المقطع ـ على أُولئك الذين اتّهموا المشروطة بأنّها تنادي بالحرّيّة الخالية من القيود والحدود، وأنّها من مقتضيات الدين المسيحي وأتباعه. لذلك يضرب النائيني مثالاً فيقول: «إن الكثير من الدول مثل روسيا التي تبدي إخلاصا للدين المسيحي ولكنها في أغلب الأوقات تعيش في ظل حكومة ظالمة وفردية».

وفاة النائيني

في عام 1919 توفّي زعيم الحوزة العلميّة السيّد كاظم اليزدي، فصار بعده الشيخ محمّد تقي الشيرازي زعيماً للمرجعيّة، وصار النائيني أحد المراجع الكبار إلى جانب شيخ الشريعة الأصفهاني وأبو الحسن الأصفهاني.

وبعد نفيه إلى إيران وعودته المشروطة بعدم التدخّل بالشؤون السياسيّة، اعتزل الحياة السياسيّة حيث أمضى سنيّه الأخيرة بالبحث.

وقد سبّب ثقل سمعه له معاناة ومشاكل؛ لأنّه لم يكن باستطاعته سماع أسئلة طلّابه، حتّى اشتهر بين طلّاب الحوزة العلميّة أنّه مَن يريد إغضاب النائيني، فليطرح عليه سؤالاً، كما سبّب له سوء تفاهم كثير مع المحيطين به[1].

وبعد وفاته عام 1936 عن عمر 76 عاماً، دُفن النائيني في الصحن المطهّر لمشهد الإمام عليّ (ع).

وقد أُقيمت له مجالس تأبينيّة كبيرة في العراق شارك فيها أبرز الشعراء أمثال الشيخ إبراهيم الوائلي، الشيخ محمّد رضا المظفّر، الشيخ عبد الحسين الحلّي، السيّد محمود الحبّوبي، السيّد موسى بحر العلوم، الشيخ عبد المنعم الفرطوسي، والشيخ محمّد علي اليعقوبي. كما رثاه الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء في كلمة نشرتها صحيفة ***الكرخ***[2].

أمّا في إيران، موطنه الأصلي والبلد الذي وضع له كتابه *تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*، فلم يحظ منه سوى إعلان في صحيفتَي ***إطّلاعات***

---

(1) الحائري، تشيع ومشروطيت در ايران، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 197.

وإيران تضمّن رغبة الحكومة الإيرانيّة في إقامة مجلس تأبيني للنائيني[1].

معاصرو النائيني بين معارض ومؤيّد للمشروطة

وقد خلق كتاب النائيني جوّاً فكريّاً مفعماً بالحديث عن الحكم والحكومة والسياسة والدستور وأنواع الحكومات، خاصّةً بين العلماء والفقهاء الذين أدلوا بدلوهم في مناقشات تلك الفترة حول المشروطة، فكتبوا الرسائل والمقالات سواء في تأييد المشروطة أو معارضتها.

فمن الرسائل التي عارضت الدستور:

1 ـ (*تذكرة الجاهل وإرشاد الغافل*):

وهي رسالة لمؤلّف مجهول، ولكن يرجّح أن يكون محمّد صادق بن محمّد زكي الرشتي الأنزليجي، وهو أحد أنصار الشيخ فضل الله النوري.

ويرى مؤلّفها:

«أنّ كلّ أُمّة بحاجة إلى قانون، لكن أيّ قانون يستطيع حفظ توازن الحياة مع المعاد غير القانون الإلٰهيّ؟

ولو ادّعى أحد أنّ باستطاعة مجموعة من العقلاء أن يجلسوا ويضعوا قانوناً يحقّق ذينك الجانبين، فما الفائدة إذاً من البعثة؟

ولو توهّم أحدهم أنّ مقتضيات الزمان بحاجة إلى تغيير أو تكميل بعض القوانين الإلٰهيّة، وأنّه باستطاعتنا بواسطة الشورى أن

(1) الحائري، تشيع ومشروطيت در ايران، ص 197.

نحقّق ذلك، فإنّ هذا الشخص خارج عن الدين؛ لأنّ نبيّ الإسلام هو خاتم الأنبياء، وقانونه هو خاتم القوانين...

وإذا كان هدف المشروطة هو تطبيق القانون الإسلامي، فلماذا جعلوا أساساً الحريّة والمساواة، في الوقت الذي يكون هذان الأصلان مخرّبين لأساس الإسلام؛ لأنّ قيام الدين بالعبوديّة وليس بالحرّيّة، وتفرقة المجتمعات و(اجتماع المختلفات) وليس بالمساواة؟

فمن جانب لم يضعوا فرقاً بين المرتدّ، الكافر، أهل الكتاب والمسلمين في المجتمع الإسلامي، وهذا خلاف الدين.

ومن جانب آخر فتحوا باب الحرّيّة لكلّ الأقلام والألسن التي تلقي الشبهات وتنشر كلمات الكفر التي تؤدّي إلى الضلالة...

ولو كان هدف هذا النظام (المشروطة) هو تقوية الإسلام، فلماذا يحميه الأشخاص الفاسدون والكافرون والحكومة البريطانيّة؟

وفي النهاية، المشروطة تفيد الأوروبيين، ولا يمكن إيجاد برلمان في إيران للأسباب التالية:

1 - وجود مذاهب مختلفة.

2 - قلّة الجند.

3 - كثرة المناطق البدويّة»[1].

2 - (*حرمة المشروطة*):

وقد كتبها الشيخ فضل الله النوري، وهي تعدّ من أهمّ كتابات معارضي المشروطة. حاول مؤلّفها الإجابة عن سؤالين:

---

(1) عبد الوهاب الفراتي، «رسائل المشروطة»، مجلّة حكومت اسلامى، السنة الأولى، ع 2، ص 263.

1 ـ لماذا قام الشيخ نوري في البداية بمساعدة المشروطة ثمّ عارضها وهاجر إلى مرقد الشاه عبد العظيم (جنوب طهران)؟

وهل أنّ معارضته شرعيّة حين اعتبر المشروطة مخالفة لقوانين الشريعة السماويّة؟

2 ـ إذا لم يوجد مسوّغ شرعي لمعارضة المشروطة، فلماذا عارضها؟

يجيب الشيخ نوري على السؤال الأوّل بأنّه كان يرى فيها إحياء للعدل، ولكنّه سمع تدريجيّاً أنّ الحركة أخذت تنحرف عن هدفها الأصلي. فيقول:

«رأيت بعض الناس يدخلون العمل، وسمعت منهم كلمات حملتها على أساس الصحّة، حتّى أُزيح الستار عنهم حين تحدّثوا عن أُمور انتخاب النوّاب واعتماد رأي الأكثريّة من أجل تنظيم الأُمور وبسط العدل. ثمّ جرى تدريجيّاً تدوين القانون والتشريعات. فكنّا نتحادث مع بعضهم عن معنى هذه المؤسّسة؟ إنّهم يريدونها من أجل وضع البدع والضلالة، وإلّا ما معنى النيابة؟ فمن هو النائب؟ ومَن هو المناب عنه؟ فإذا كانت بهدف تنظيم الأُمور العرفيّة فلا حاجة لهذه الترتيبات الدينيّة. وإذا كان الهدف هو الأُمور الشرعيّة العامّة، فهذا الأمر يعود للولاية وليس للنيابة. وإنّ الولاية في عصر غيبة إمام الزمان (ع) تعود للفقهاء والمجتهدين، وليس فلان البقّال أو البزّاز. أمّا اعتماد رأي الأكثريّة، فهذا خطأ وفق مذهب الإماميّة. فما معنى تدوين القانون؟ إنّ قانوننا نحن المسلمين هو الإسلام»[1].

---

(1) عبد الوهاب الفراتي، «رسائل المشروطة»، مجلّة حكومت اسلامى، السنة الأولى، ع 2، ص 264 ـ 265.

أمّا الكتابات المؤيّدة للنائيني، فمنها:

1 ـ مقالة (*سؤال وجواب في فوائد المجلس*):

وهي أقدم رسالة كتبت للدفاع عن المشروطة، قام بتأليفها الحاجّ نصر الله تقوي، وهو من العلماء المعروفين المعاصرين لثورة الدستور. وكان من الناشطين والمدافعين عنها. وقد انتخب نائباً في المجلس في دورته الأُولى. وعندما وصلت إلى أسماعه همسات تشكّك بمخالفة الدستور للشريعة بادر إلى تأليف هذه الرسالة.

ويعلّل المؤلّف سبب انحياز بعض العلماء إلى جانب المشروطة بقوله:

«إنّ وجود دولة بلا قانون وسط الأنظمة القانونيّة والمقتدرة في العالم يجعلها لقمةً سائغة بين أيديهم. في ظلّ هذه الظروف، ما العمل؟ وأيّ طريقٍ نختار؟ إمّا الاستسلام ووضع نير العبوديّة في رقابنا، وبأيدينا نترك الإسلام وحده، أو تسبقنا المذاهب الفاسدة والفرق الضالّة وتصبح السلطة في قبضتهم وما سيستتبعه من تغيير ديننا. أو يركب الموجة أعداء الدين الذين يرون أنّ الدين هو السبب في تضييع حقوق الإنسان، أو أن يشدّ العلماء أحزمة الهمّة ويشيّدون مجلساً يحافظ على حقوق الأُمّة وينفّذ قوانين الإسلام»[1].

ويشير المؤلّف إلى نقطة هامّة أثناء ردّه على أُولئك الذين يتّهمون المشروطة بمخالفتها للشريعة الإسلاميّة، حيث نراه يميّز بين (المادّة القانونيّة) و (الهيئة القانونيّة)، فيقول:

«في ما يتعلّق بوضع مادّة القانونيّة قد لا نحتاج إلى ابتكار جديد

---

(1) عبد الوهاب الفراتي، «رسائل المشروطة»، مجلّة حكومت اسلامى، السنة الأُولى، ع 2، شتاء 1997، ص 266.

أو تقليد دولة مجاورة، ولكن نحتاج إلى تصرّف (آليّة عمل) جديد في عملنا، وهو تشكيل هيئة تسعى لتنفيذ المادّة القانونيّة. ولا حاجة للتردّد في تشكيل هذه الهيئة، وهذه النقطة هي التي جعلت الأوروبيين قدوة للعالم من خلال تراكم التجارب على مرور الزمن، حتّى عبّدوا الطريق لتنفيذ القوانين، وبالنتيجة فالقوانين الموضوعة (في المجلس) هي نفسها قوانين آل محمّد (ص) التي بقيت معطّلة ومهجورة منذ تصدّى سلاطين الجور».

ويعبّر المؤلّف عن وعي مبكّر بقضايا الإنسان، واعتبار المجلس أو النظام الديمقراطي آليّة عمل لتنظيم شؤون الحكم في البلاد، وأهمّيّة تمثيل الشعب في المجلس النيابي لصياغة القوانين التي تسير عليها الدولة.

2 ـ (*رسالة الإنصافيّة في لزوم المشروطيّة*):

وهي من مؤلّفات ملّا عبد الرسول كاشاني. وكان هدفه إثبات عدم مخالفة المشروطة للأحكام الإسلاميّة. وأفكار المؤلّف وآراؤه المبثوثة في الرسالة تتركّز على أهمّيّة الوعي السياسيّ ومكافحة الاستبداد ومعرفة الاستعمار ودسائسه، وأهمّيّة حماية الاقتصاد الوطني.

بعد أن يعرّف الكاشاني الحرّيّة، يقول:

«الإنسان بحاجة إلى الحرّيّة كي لا يوجد عائق من تكامله النفسي والمالي. وهذا المعنى يتجلّى في الحديث الشريف: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)».

ويناقش الكاشاني حدود الحرّيّة الفرديّة التي إذا أصبحت مطلقة تجاوزت حرّيّات الآخرين، فما هي حدود الحرّيّة؟ يجيب:

«إنّ حدود الحرّيّة الفرديّة هو القانون؛ لذلك يجب أن يسود

المجتمع قانون كامل وطاهر. ولمّا كان البشر يتأثّر بالغضب والشهوات، فلا يستطيع أن يكون هو المقنّن والحاكم في نفس الوقت. إذن لا سبيل لوضع القانون الكامل سوى الله سبحانه وتعالى»[1].

وكان الملّا عبد الرسول مطّلعاً على التشريعات القانونيّة في الغرب وحركة البرلمانات الأوروبيّة، حيث يقول:

«إنّ برلمانات الدول المتحضّرة قد تحمّلت الصعوبات من أجل سنّ قوانين ملائمة لمجتمعاتها دون أن تتمكّن من وضع القوانين الكاملة، فقوانينها تتعرّض للتعديل والإلغاء، أو حسب تعبيره (ناسخ ومنسوخ)».

وحول غائيّة المشروطة يقول المؤلّف:

«نحن لم نفهم بعد معنى المشروطة، وبدون تحقيق عارضناها. إنّ (المشروطة) تقف مقابل (المطلقة)، ونفي القدرة المطلقة هو إمكان عقلي. من جانب آخر لا تعني المشروطة سوى إقرار العدل، والعدل ركن أصلي في الشريعة الإسلاميّة. إذن لا يوجد تناقض بين الشريعة والمشروطة، بل إنّ المشروطة أُخذت من الشريعة»[2].

وصدرت كتب أُخرى مؤيّدة للمشروطة، مثل ***قانون مشروطة مشروعة*** للسيّد عبد الحسين اللاري، و***اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة*** للشيخ إسماعيل المحلّاتي[3].

---

(1) عبد الوهاب الفراتي، «رسائل المشروطة»، مجلّة حكومت اسلامى، السنة الأولى، ع 2، شتاء 1997، ص 267.

(2) المصدر نفسه، ص 268.

(3) توفيق السيف، ضدّ الاستبداد، ص 151.

كما صدرت كتب ورسائل أُخرى تناولت موضوع المشروطة، مثل:

1 ـ *كشف المراد من المشروطة والاستبداد.*

2 ـ *دلائل براهين الفرقان في بطلان قوانين نواسخ محكمات القرآن.*

3 ـ *إحياء الملّة.*

4 ـ *بيان معنى دولة المشروطة وفوائدها.*

5 ـ *أسئلة حول المشروطة.*

6 ـ *كلمة حقٍّ يراد بها الباطل.*

7 ـ *رسالة في قانون اتّحاد الحكومة والشعب.*

8 ـ *محادثات المقيم والمسافر.*

9 ـ *المراد من الدولة الدستوريّة.*

10 ـ *المراد من المشروطة في بقيّة الدول، والهدف من المشروطة في إيران.*

11 ـ *رسالة توضيح المرام، التشيّع لا ينافي المشروطة*[1].

آراء الكتّاب والعلماء المعاصرين للنائيني

بقيت أفكار النائيني منبعاً غنيّاً في ما يتعلّق بالرأي الشيعي اتجاه قضايا الحكم والدولة والدستور والبرلمان. فقد كان أبرز فقهاء الشيعة

---

(1) يذكر الكاتب العديد من الرسائل والمقالات التي كتبت حول المشروطة، ولكن لا يذكر مؤلّفيها أو سنة تأليفها. رسائل المشروطة، مجلة حكومت اسلامى، ع 2، شتاء 1997، ص 268.

الذين تناولوا هذه القضايا، وكان رائدهم في ذلك. وقد انتشرت آراء النائيني بين المفكّرين والكتّاب والعلماء. ففي خطابه حول الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه عام 1970 أورد الإمام الخمينيّ استدلال النائيني بأنّ «للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة»[1].

ويقيّم الشهيد مرتضى مطهّري كتاب النائيني واستدلالاته فيقول:

«من الإنصاف القول إنّه حتّى الآن لم يفسّر التوحيد العملي والاجتماعي والسياسيّ في الإسلام تفسيراً دقيقاً بأفضل من تفسير العلّامة الكبير والمجتهد الفذّ الميرزا محمّد حسين النائيني قدس سره المستدلّ والمستشهد بإتقان من القرآن ونهج البلاغة في كتابه القيّم ***تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة***.

وإنّ كلّ ما كان يقصد من أمثال الكواكبي حول التوحيد، فإنّ المرحوم النائيني أثبته في ذلك الكتاب بأدلّة إسلاميّة، ولكن مع الأسف إنّ محيط الجهل الذي عمّ مجتمعنا هو الذي دفع المرحوم النائيني إلى السكوت والصمت بعد نشره الكتاب»[2].

ويذكر الشيخ حسين علي منتظري أنّ:

«المحقّق النائيني ألّف رسالة مختصرة سمّاها ***تنبيه الأمّة***، وهي بالنسبة لعصره رسالة رزينة فريدة»[3].

---

(1) الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، ص 74.

(2) مرتضى المطهّري، الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير، ص 58 ـ 59، ط 1، بيروت، 1982.

(3) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، ج 1، ص 14.

ولم يعلّق عليها، لكنّه يعتبر الأُطروحة التي يؤيّدها النائيني ـ أي (الملكيّة الدستوريّة) ـ باطلة مخالفة للعقل والفطرة؛ إذ لا مجال لهذا الحقّ (للملك). وهذه الوراثة المستمرّة من دون نصب من قبل الله تعالى أو انتخاب من قبل الأُمّة، ومن أن يتحمّل (الملك) مسؤوليّة عامّة ماسّة بمصالح المجتمع، سوى المصارف المجحفة الزائدة تبعاً للرسم والعادة[1].

وحول مضمون الدستور يقول أحد الباحثين المعاصرين:

«رغم أنّ إعلان النظام الدستوري كان يمثّل انتصاراً لجهاد علماء الدين الشيعة ضدّ دكتاتوريّة السلطة، إلّا أنّه الانتصار الذي لم يستطع أن يحوّل نفسه إلى اتّجاه ثابت ومستقرّ في الحياة السياسيّة الإيرانيّة. فلقد أُحيط بنشاط مكثّف من قبل الدوائر الاستعماريّة بغية احتوائه والتأثير على مساراته الإسلاميّة الأصيلة. حيث استطاعت تلك الدوائر ـ ولا سيّما بريطانيا ـ أن تدفع بالعلمانيّين إلى مقاعد البرلمان، من أجل التأثير على صياغة موادّ الدستور وحرفه عن الشريعة الإسلاميّة. وقد نجح أصحاب الاتّجاه العلماني والتغريبي في تحقيق الرغبة الاستعماريّة»[2].

ويصل أحد الإسلاميّين المعاصرين إلى نفس الاستنتاج، إذ يقول:

«هذا التطوّر الكبير في مسار الحياة السياسيّة في إيران، وانتصار

---

(1) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، ج 1، ص 7.

(2) سليم الحسني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار 1900 ـ 1920، ص 19، بيروت، 1995.

حركة المعارضة الإسلاميّة، وإقرار (المشروطة)، أثار مخاوف الأطراف الدوليّة المهتمّة بإيران. فروسيا شعرت أنّ مصالحها الواسعة تقف في مواجهة أخطار جدّيّة، وبريطانيا التي كانت تشجّع أيّ محاولة سياسيّة تضعف النفوذ الروسي في إيران، وجدت أنّ الحركة لا تخدم مصالحها طالما هي تحت قيادة علماء الدين.

وبرزت محاولات الاستيعاب والالتفاف وعزل الشعب عن العلماء وخلق بدلاء يتستّرون برفع الشعارات الثوريّة والإصلاحيّة. وشنّوا حملة قويّة ضدّ العديد من علماء الدين مثل الشيخ فضل الله النوري.

لقد انعكست هذه المحاولات بشكل واضح وفق الرؤى الغربيّة دون الاستناد إلى الفكر الإسلامي والقواعد الإسلاميّة.

والذي جعل هذا التيّار يقوى في خطّته هو عدم مواكبة علماء الدين لعمليّة تدوين الدستور بنفس المستوى الذي تعاملوا فيه خلال التمهيد للتحرّك الجماهيري المعارض حتّى انتصارهم على السلطة. كما أنّهم لم يقدّموا لها الإمداد الفكري المطلوب»[1].

ولم يتطرّق أحد إلى مضمون الدستور البلجيكي أو الدستور الإيرانيّ لعام 1905 المأخوذ عنه، وما هي الموادّ أو المبادئ التي تتناقض والشريعة الإسلاميّة، كما لم تجرِ ـ في حدّ علمنا ـ دراسة مقارنة بين الدستورين للتحقّق من ذلك. وبدون ذلك تبقى الاستنتاجات التي أوردها الباحثون أعلاه غير دقيقة. واتّهام الدستور بمخالفة الشريعة الإسلاميّة دون دليل واضح أو ذكر المادّة أو الموادّ

---

(1) حسن شبّر، **تاريخ العراق السياسيّ المعاصر**، ج 2، ص 73 ـ 74.

المتعلّقة بهذا الأمر يبقى اتّهاماً غير موضوعيّ. كما أنّ الفقهاء العظام في النجف الأشرف وعلى رأسهم الملّا كاظم الخراساني قد دافعوا عن شرعيّة الدستور وأنّه لا يخالف الشريعة الإسلاميّة، وذلك في رسالتهم التي بعثوها إلى السلطان العثماني كما ذكرنا من قبل. يضاف إلى ذلك تأييدهم المجلس عبر فتاواهم واعتبار قوانينه مقدّسة ومحترمة، وأنّ كلّ مقاومة للمجلس التشريعي يعني مقاومة أحكام الدين الحنيف.

يضاف إلى ذلك أنّ لجنة صياغة الدستور حرصت على أن يكون موافقاً للشريعة الإسلاميّة لا يخالفها في شيء. نجد هذا واضحاً في المادّتين الأُولى والثانية منه. حيث تنصّ المادّة الأُولى على أنّ الدين الرسمي للدولة هو المذهب الجعفري الاثنى عشري الحقّ من الإسلام، ويجب على الشاه أن يقرّ بهذا ويحميه.

أمّا المادّة الثانية، فتنصّ على أنّ المجلس لا يجوز له أبداً أن يسنّ قانوناً مناقضاً لشرائع الإسلام المقدّسة... ومن الواضح أنّ العلماء هم الذين يقرّرون ذلك. ولهذا فالواجب رسميّاً في كلّ دورة من دورات المجلس أن تكون فيه لجنة مؤلّفة من خمسة أشخاص من المجتهدين والفقهاء الورعين، والعارفين أيضاً لحاجات العصر ومقتضياته. ويعتبر المجلس هؤلاء أعضاء فيه. ووظيفتهم دراسة جميع اللوائح التشريعيّة، فإذا وجدوا فيها ما يخالف الشرائع المقدّسة رفضوه، وإنّ قراراتهم في هذا الصدد واجبة التنفيذ ونهائيّة، وإنّ هذه المادّة من الدستور لا يمكن تغييرها إلى حين ظهور إمام العصر عجّل الله فرجه[1].

---

(1) علي الوردي، **لمحات اجتماعيّة**، ج 3، ص 112.

فهاتان المادّتان كانتا أفضل ضمان دستوري لحماة الدستور والمجلس التشريعي من الانحراف أو مخالفة أحكام الشريعة الإسلاميّة.

لم يتمّ التعرّض إلى طبيعة «الموادّ الديمقراطيّة التي كانت شائعة في أوروبا»[1] التي ترد في معرض انتقاد بعض الباحثين المعاصرين لدستور 1905.

فهل يرفض الباحثون هذه المبادئ جملةً وتفصيلاً ؟

أم يرون أنّ المبادئ الديمقراطيّة غير صالحة للمجتمعات الإسلاميّة ؟

ألا يسعى الإسلاميّون اليوم من أجل تحقيق مبادئ العدالة والحرّيّة واحترام حقوق الإنسان والتعدّديّة السياسيّة وتمثيل الشعب في مجلس تشريعي ؟

القضيّة بحاجة إلى بحث ومناقشة أكثر.

استنتاجات

1 ـ في بداية القرن العشرين حمل فقهاء الشيعة قبس التحرّر من الاستبداد والدكتاتوريّة، فكانوا روّاداً لنشر الأفكار الديمقراطيّة ومفاهيم الحرّيّة والعدالة الاجتماعيّة وحقّ الشعب في الإشراف على الحكومة، وتحديد سلطات الحاكم المسلم بشكلٍ حضاريّ متقدّم، رغم أنّ المرحلة السياسيّة والفكريّة والثقافيّة في المجتمع الإسلامي كانت في بدايات نموّها وتفتّحها.

---

(1) سليم الحسني، **دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار**، ص 19.

وفي الوقت الذي كانت الأفكار والنظريّات العلمانيّة تتسلّل إلى البناء الفكري والسياسيّ للأُمّة، كان الإسلاميّون يتقدّمون ببرنامج سياسيّ يهدف إلى تأسيس البرلمان وسنّ دستور لبدء حياة سياسيّة متقدّمة في ظلّ ظروف سياسيّة وثقافيّة غير مهيّأة؛ لكنّهم أبوا إلّا خدمة الأُمّة وخدمة أوطانهم وأبناء شعبهم للمضيّ بهم نحو التقدّم والازدهار.

وما كان ذلك ليتمّ لولا وعي أُولئك الفقهاء العظام ـ يساندهم الوطنيّون من المثقّفين ـ وإحساسهم بأهمّيّة الدور المنوط بهم شرعيّاً وسياسيّاً من أجل إخراج الأُمّة الإسلاميّة من عهود التخلّف والظلم واستبداد الحاكم. وكانت الخطوات الأُولى تتمثّل في إعادة صياغة العلاقة بين الحاكم والشعب عبر وثيقة قانونيّة هي الدستور، تحدّد صلاحيّات المؤسّسات الدستوريّة، التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة والبلاط الملكي. كما تتمثّل في إيجاد آليّة لمشاركة الشعب في السلطة عبر تشكيل مجلس نيابي يتمتّع بسلطات وصلاحيّات تفوق سلطات الحاكم والحكومة.

2 ـ لقد كانت تجربة ثورة الدستور عام 1905 أوّل تجربة إسلاميّة ذات مضمون ديمقراطي في العصر الحديث، فسبقت كلّ التجارب الأُخرى في ريادة فقهاء الشيعة هذا الميدان وانغماسهم في العمل السياسيّ الإسلامي، وتحقيق الأهداف التي تتوخّاها الشريعة الإسلاميّة لتهيئة ظروف الأمن والحرّيّة والعدل والمساواة والاستقلال للمجتمع الإسلامي.

لقد سبقت المشروطة الدستور العثماني عام 1908 تاريخيّاً وفقهيّاً، حين تمّ إدراج مادّة تنصّ على وجود هيئة من خمسة مجتهدين ينظرون في التشريعات الصادرة من المجلس النيابي، وتقرير

مدى مطابقتها لأحكام وقواعد الشريعة الإسلاميّة حتّى يجري تصديقها وتنفيذها. وهذه الهيئة، التي تمثّل صمّام أمان قانوني اتجاه الانحراف أو غلبة الحكم الوضعي على التشريع الإسلامي، غير موجودة ـ على ما نعلم ـ في أيّ دولة إسلاميّة معاصرة لتجربة الدستور مثل مصر والدولة العثمانيّة.

3 ـ لم يكن إيمان أُولئك الفقهاء بتلك البرامج الإصلاحيّة يقتصر على الشعار أو التنظير في الكتب، بل دخلوا ميدان المعترك السياسي، وقدّموا التضحيات الكبيرة من أجل تحقيق العدالة والمساواة والحرّيّة لمواطنيهم. فتزعّموا المعارضة سياسياً، وقادوا التظاهرات والاعتصامات، وأصدروا البيانات والتوجيهات، وخاطبوا الحاكم وأعضاء حكومته، وقاموا باتّصالات مع الدول الكبرى سواء عبر سفاراتها أو من خلال رسائل وبرقيّات إلى السفراء والرؤساء الغربيّين.

باختصار، قادوا حركة التحرّر من الاستبداد الداخليّ والاستعمار الخارجي، منتهزين المنافسة الشديدة بين روسيا وبريطانيا على إيران. فقد كانوا يقومون بتحالفات ومفاوضات مع بريطانيا لأنّها مدّت يد العون لهم لمواجهة الشاه الذي تدعمه روسيا.

كما أنّهم اتّصلوا بالسلطان العثماني (السنّي) طالبين منه التدخّل والوقوف إلى جانبهم ضدّ الشاه الإيرانيّ (الشيعي). وهذه خطوة كبيرة قياساً للأوضاع الدينيّة والمذهبيّة التي كانت تحكم مجمل التوجّهات والنشاطات الثقافيّة والسياسيّة والفكريّة، ليس في منطقة الشرق فحسب، بل في العالم كلّه وحتّى أوروبا.

لقد استطاع أُولئك الفقهاء أن يقفزوا على حاجز مذهبي ونفسي

ارتفع طوال قرون بين المذهبين الرئيسيّين: السنّة والشيعة، من أجل تحقيق آمال الأُمّة في التغيير السياسيّ وتطوير نظام الحكم بصيغة ديمقراطيّة متقدّمة.

ولم يعق تلك الخطوة العظيمة الممارسات العثمانيّة بالغة القسوة ضدّ الشيعة في العراق وإقصائهم عن التوظيف في المؤسّسات الحكوميّة، وحرمانهم من تأسيس المدارس ودخول الكلّيّة العسكريّة؛ بل وحرمانهم من التقاضي إلى قاضٍ شيعي ومحكمة شيعيّة؛ ومصادرة الأوقاف الشيعيّة.

لقد عاملت الدولة العثمانيّة الشيعة كطائفة منبوذة لا تتمتّع بأيّ امتيازات حتّى تلك التي أقرّها المرسوم السلطاني (خطّي شريف) الصادر عام 1839 الذي ساوى بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك القرار السلطاني (خطّي همايون) الصادر عام 1856 الذي منح المساواة التامّة والحرّيّة الدينيّة للأقلّيّات غير المسلمة في الدولة العثمانيّة.

4 ـ لم تكن حركة الدستور ناشئة من فراغ أو أنّها بدأت لحظة ولادتها، بل سبقتها حركات تنوير فكريّة وسياسيّة في القرن التاسع عشر تمثّلت بأفكار السيّد جمال الدين الأفغاني الإصلاحيّة التي دعا فيها إلى تأسيس حكومات إسلاميّة وفق النظم الحديثة من خلال تدوين دستور وتأسيس مجلس شورى منتخب من قبل الأُمّة. وكان الأفغاني قد عرض مشروعه على شاه إيران وخديوي مصر والسلطان العثماني، فرفضوا عرضه وطردوه.

كما أنّ أفكار عبد الرحمن الكواكبي التي دوّنها في كتابه الشهير ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*** الصادر عام 1905 قد وجدت

طريقها إلى مَن لا يجيدون العربيّة من العلماء والفقهاء الإيرانيّين؛ لأنّ الكتاب قد تمّت ترجمته إلى الفارسيّة عام 1907، أي بعد الثورة بسنتين.

وشارك في التبشير بالأفكار الديمقراطيّة الطبقة المثقّفة التي كانت تتابع تطوّرات الأوضاع السياسيّة في أوروبا عموماً أو دول الشرق كما في روسيا والهند ومصر، سواء طلّاب البعثات الدراسيّة الذين درسوا في الغرب، أو السيّاح المثقفون من تجّار أو سفراء؛ أو عبر ترجمة الوثائق والكتب كالدساتير الأوروبيّة والقوانين البرلمانيّة والتشريعات ذات العلاقة بالحرّيّات والتمثيل النيابي والصحافة والأحزاب السياسيّة؛ أو متابعة الأحداث السياسيّة كالثورة الفرنسيّة ومبادئها، أو حرب استقلال أمريكا، أو الاضطرابات في روسيا عام 1905 بعد هزيمة روسيا في حربها مع اليابان، والإصلاحات السياسيّة التي اضطرّ إليها القيصر الروسي.

5 ـ استخدم الفقهاء الشيعة أقوى أسلحتهم في الصراع السياسيّ، وهي الفتاوى التي تمثّل حكماً إسلامياً يستلزم الانقياد له من قبل الجميع؛ إذ لا يقوى أحد على معارضته مهما كان وضعه أو منصبه السياسيّ أو الحكومي، أو مستواه الاجتماعي، أو كفاءته العلميّة، أو سعة ثروته. فقد رأينا أنّ سلاح الفتوى أخطر سلاح قادر على إضفاء الشرعيّة على الموقف السياسيّ للعلماء ومَن يسير خلفهم من المعارضة والجماهير الشعبيّة. كما أنّ الفتوى تضع الطرف الآخر أو الخصم في وضع حرج يفقد معه مبرّرات موقفه، بل وشرعيّته السياسيّة والفقهيّة؛ لأنّه مدان من قبل المرجعيّة الدينيّة التي تمثّل أعلى سلطة قانونيّة وشرعيّة في المجتمع الشيعي.

يضاف إلى ذلك القدرة الهائلة للفتاوى على تعبئة الأُمّة وتحشيد

طاقاتها وجماهيرها تجاه موقف معيّن تريده المرجعيّة الدينيّة. فالناس العاديّون لا يملكون مقاومة فتاوى العلماء؛ لأنّها برأيهم تمثّل الدين نفسه. ونعلم مدى تأثير العقيدة الدينيّة في أذهان الناس على مدى العصور وفي كلّ الأزمنة، حيث لا يتسنّى لهم مواجهتها فضلاً عن أنّهم يؤمنون بصلاحها وصوابها؛ لأنّها آتية من الزعامات الدينيّة التي تحظى بالاحترام والتبجيل في نفوس أتباع المذهب الواحد، خاصّةً وأنّ تلك الفتاوى تصدر عادةً في خضمّ صراع سياسيّ يكون فيه الفقهاء إلى جانب الأُمّة والدفاع عن مصالحها ضدّ الحاكم المستبدّ ومَن يدعمه من طبقة منتفعة أو نفوذ أجنبي يبحث عن مصالحه.

6 ـ إنّ دراسة التاريخ السياسيّ الإيرانيّ تشير بوضوح إلى حجم مساهمة طبقة العلماء والفقهاء وطلّاب العلوم الدينيّة بالنشاط السياسي، وتواجدهم الدائم على المسرح السياسي، ومشاركتهم في صنع الحدث السياسي، وأحياناً انفرادهم في صنع القرار السياسيّ لبعض الأحداث، مثل دور الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي في ثورة التنباك عام 1891؛ والشيخ هادي نجم آبادي والسيّد محمّد الطباطبائي والسيّد عبد الله البهبهاني وغيرهم من قادة ثورة الدستور 1905، والملّا كاظم الخراساني الذي كانت لفتاويه دور في دعم واستمرار الثورة؛ والسيّد أبو القاسم الكاشاني الذي تزعّم حركة تأميم النفط عام 1951؛ وحتّى قيام الجمهوريّة الإسلاميّة بقيادة الإمام الخمينيّ عام 1979.

لقد شكّلت طبقة العلماء طبقة وطنيّة تدافع عن حقوق ومصالح الشعب، وتقف أغلب الأحيان في مواجهة الحاكم الظالم، وتتعرّض للاعتقال والنفي والسجن، وأحياناً القتل. فقد شُنِق اثنان من كبار رجال المشروطة من العلماء، أحدهم صحفي هو جهانگير خان

صاحب جريدة (*صور إسرافيل*) الثوريّة، والآخر خطيب الثورة الميرزا نصر الله الأصفهاني الملقّب بملك المتكلّمين، وقُتِل السيّد حسن المدرّس خنقاً من قبل رضا شاه.

ولهذه الطبقة جذور وتأثير في المجتمع الشيعي عموماً والإيراني خصوصاً لأسباب تاريخيّة واجتماعيّة وعقيديّة، حيث إنّ المرجع الأعلى بمثابة النائب العامّ للإمام المعصوم الغائب. ولذلك يستخدم المراجع عبارة أنّ مخالفة أوامرهم تعني محاربة الإمام (ع)؛ ممّا يعطي إيحاءً بأنّ فتاواهم تحظى بتأييد الإمام الغائب (ع). فالمرجع الشيعي يملك صلاحيّات دينيّة تجعله على هرم السلطة في المجتمع إلى جانب الحاكم أو الشاه، ويحظى باحترام ومكانة بين الناس لا يصل إليها أي شخص آخر حتّى الحاكم نفسه.

7 ـ لم يترك الفقهاء تحرّكاتهم ومطالبهم السياسيّة دون أن يؤصّلوا لها شرعيّاً وفقهيّاً وسياسيّاً. فقد اعتبر الملّا كاظم الخراساني قوانين المجلس النيابي «قوانين مقدّسة ومحترمة، وفرض على جميع المسلمين أن يقبلوا هذه القوانين وينفّذوها»، وأنّ معارضة المجلس هي «بمنزلة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف». وأنّه «ليس في الدستور (المشروطة) أيّة نقطة تخالف الدين الإسلامي، بل إنّه يتّفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس».

وقام المرجع الدينيّ الشيخ محمّد حسين النائيني بإكساب نظام المَلَكيّة الدستوريّة شرعيّة إسلاميّة عبر مؤلّفه القيّم ***تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة*** الذي يعتبر أوّل كتاب في الفقه السياسيّ يعالج مسائل الحكم والدولة بخلفيّة سياسيّة وفقهيّة قويّة ونظرة عصريّة. صحيح أنّه اعتبر الملكيّة الدستوريّة نظاماً إسلاميّاً لأنّ المرحلة التي عاصرها والظروف

التي عاش فيها لم تكن تسمح بأكثر من ذلك، أي وجود الفقيه نفسه على رأس السلطة، كما حصل في الجمهوريّة الإسلاميّة عام 1979، ولكن يشير إلى أنّ نظام الملكيّة الدستوريّة هو صيغة إسلاميّة لنظام الحكم تتمتّع بالشرعيّة إضافة إلى الأشكال الأُخرى كأُطروحة ولاية الفقيه حيث يكون الحاكم الوليّ الفقيه على رأس السلطة، أو في نظام الشورى حيث لا يشترط في الحاكم أن يكون من الفقهاء، بل يساعده مجموعة من العلماء كهيئة استشاريّة لإدارة شؤون البلاد.

8 ـ أرست ثورة الدستور مجموعة من المبادئ القانونيّة والسياسيّة ذات الصبغة الديمقراطيّة وأكسبتها الشرعيّة من خلال تبنّي الفقهاء لها والدعوة إليها والدفاع عنها عبر الاستدلالات المنطقيّة والحجج الفقهيّة؛ ممّا يشير إلى قدرة الشريعة الإسلاميّة على استيعاب تلك المفردات السياسيّة، عبر اجتهاد الفقهاء في وقت مبكّر من القرن العشرين، حين كانت تلك المبادئ غير منتشرة في العالم كما هو الحال عليه بعد التسعينات من هذا القرن، بل كانت دول الشرق تعيش أنظمة استبداديّة طوال قرون، وتعيش مرحلة ثقافيّة وفكريّة وسياسيّة متأخّرة جدّاً مقارنة بالعصر الحالي، لكنّ فقهاء ذلك العصر كانوا قد سبقوا عصرهم، بل وسبقوا الكثير من الفقهاء الذين أعقبوهم، وحتّى المعاصرين لنا حاليّاً.

ففي حين كانت الأنظمة السياسيّة في الشرق تتمحور حول الملك أو السلطان أو الشاه، كان فقهاء الشيعة ينادون وينظّرون لتأسيس مجلس نيابي منتخب، واعتماد رأي الأكثريّة أساساً لشرعيّة القرارات المتّخذة فيه؛ وتمثيل الشعب في الحكم من خلال انتخاب نوّاب الشعب في المجلس التشريعي؛ وفصل السلطات التنفيذيّة (الحكومة) والتشريعيّة (البرلمان) والقضائيّة (المحاكم)؛ ومنح الشعب حرّيّات

الصحافة والتعبير السياسيّ وحرّيّة العبادة وتشكيل الأحزاب السياسيّة؛ والمساواة بين جميع المواطنين في الوطن الإسلامي من مختلف المذاهب، بل ومساواة المسلمين بغير المسلمين. وهذه الأخيرة ليست قضيّة سهلة في تلك المرحلة التاريخيّة من الزمن، حين كان العالم يخضع إلى تحالفات وتقسيمات دينيّة، وحين كان الولاء الدينيّ يحتلّ مرتبة عالية في سلوك المجتمعات البشريّة، المتحضّرة والمتأخّرة.

9 ـ ممّا لا شكّ فيه استمرار وجود قسم ـ كبير أو صغير ـ من العلماء والفقهاء يعارضون التغيير السياسيّ والتجديد الفكري والإصلاحات الدينيّة والاجتماعيّة، ونموّ مفاهيم وأفكار جديدة ونبذ الممارسات والعادات القديمة، من أجل رقيّ ونموّ وازدهار المجتمع الإسلامي.

فهناك طبقة من العلماء ترفض كلّ تغيير يمسّ امتيازاتها أو نفوذها أو مصالحها، وتبقى تدافع عنها مستخدمة كلّ أسلحتها ومنها الاستدلالات الدينيّة والفقهيّة.

ويمكن أن يكون هناك فقهاء يتحرّكون بدافع فقهي محض برفضهم التجديد أو قبول فكر الآخر، ولكن مثل هؤلاء قليلون.

فقد رأينا مَن عارض الدستور (المشروطة) أمثال الشيخ فضل الله النوري، أو السيّد محمّد كاظم اليزدي، وقسم من فقهاء تلك الفترة.

واليوم هناك قطّاع من فقهاء الحوزة العلميّة ممّن يعارضون أُطروحة ولاية الفقيه أو يرون محدوديّتها وأنّها ليست بالسعة التي طرحها الإمام الخمينيّ الراحل.

ولا يمكن توجيه الانتقاد إليهم طالما أنّ رأيهم مبني على

الاجتهاد الذي يكفله المذهب الشيعي للفقهاء المجتهدين. كما أنّ المناداة بالديمقراطيّة والحرّيّات تجعل من الضروري أن يعبّر أُولئك المجتهدون عن آرائهم وأفكارهم حتّى لو لم تكن تؤيّد الحاكم أو الدولة الإسلاميّة. فحرّيّة التعبير والبحث العلمي والعمل السياسيّ مكفولة للجميع، وبغير ذلك نقع في التناقض بين النظريّة والتطبيق، أو بين المبادئ الدستوريّة وبين الواقع.

10 ـ كانت الحركة الدستوريّة تفتقد التنظيم سواء في إمكانيّة استمرار المرجعيّة الدينيّة في قيادة التحرّك، أو في ديمومة تعبئة الجماهير واستمرار حضورها على المسرح السياسيّ لمواجهة كلّ الأحداث التالية. إنّ غياب القيادة العلمائيّة عن الساحة واكتفائها بالبيانات والفتاوى في المرحلة الأخيرة أفقدها قطف ثمار جهودها وتحقيق أهدافها التي قامت من أجلها، ما مكّن القوى الكبرى من أن تنفذ من ذلك الفراغ وتقوم بتعبئة القطاعات الموالية لها من عشائر وزعامات إقطاعيّة وعشائريّة لتمسك بزمام الأُمور وتعيد ترتيب الأوراق الداخليّة بشكل يضمن مصالحها. ففي الوقت الذي كان زعماء المشروطة يهيمنون على الشارع الإيرانيّ وخاصّة في المدن، إلّا أنّهم لم يبنوا علاقات مع الجيش الذي حافظ على ولائه للشاه. كما أنّهم لم يهتمّوا بكسب ولاء العشائر والقبائل وزعاماتها التي شكّلت رأس الحربة في اجتياح طهران وإسقاط الثورة عام 1909.

11 ـ حين بدأت الحركة، كان مركز توجيهها في العاصمة طهران، الميدان الرئيسي للمواجهة، لكن جرى بالتدريج تحويل القيادة العليا في النجف الأشرف، كانعكاس لحاكميّة التراتب التقليدي، الذي يفترض عودة الأُمور إلى المرجع الدينيّ الأعلى (الخليلي ثمّ الملّا كاظم الخراساني). فمع أنّ وجود المرجع الأعلى

على رأس الحركة، يمدّها بزخم جماهيري أكبر ويجنّبها كثيراً من الإشكالات ذات المنشأ الديني، إلّا أنّها أدّت في المقابل إلى تهميش وإضعاف القيادة الميدانيّة التي كانت أقرب إلى الوقائع واليوميّات، وأقدر على اتّخاذ المبادرات وردود الفعل. وكان ينبغي للخراساني أن يُرجع الناس في صغيرها وكبيرها إلى القادة الميدانيّين في العاصمة، مع تسخين خطوط الاتّصال معهم للتشاور وتقرير الاستراتيجيّات[1].

12 ـ التركيز على السلطة التشريعيّة وإهمال السلطة التنفيذيّة: في بداية الحركة الدستوريّة كان المطلب الرئيسي هو إنشاء ديوان للعدالة (عدالتخانة)، ثمّ تطوّر إلى المطالبة بمجلس للشورى ودستور يستهدف تحديد صلاحيّات الشاه، وإشراك الشعب في تقرير سياسات حكومته. وكان يفترض ـ بعد صدور الدستور وقيام المجلس ـ أن يركّز قادة الحركة على مسألة الحكم، ويطلبوا تشكيل حكومة تنبثق من المجلس، ويعملوا على استبدال الطاقم السياسيّ والعسكري والأمني، الذي كان حاكماً قبل المشروطة. فهذا الطاقم، لا سيّما طبقاته العليا، لا يمكن أن تكون موالية للمجلس بعد أن عاشت طويلاً في كنف البلاط.

كان من الطبيعي أن يتولّى قادة الحركة السلطة التنفيذيّة بأنفسهم، ويعيدوا تنظيم الدولة من جديد.

وكان ينبغي أن يتولّى الذين شاركوا في الثورة وتحمّلوا التضحيات من أجلها السلطةَ لأنّهم أصحاب المصلحة من قيام الثورة

---

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد**، ص 137.

وانتصارها، وقيام نظام جديد على أساسها. ومن المؤسف أنّ قادة التيّار الدينيّ آنذاك، وكثير منهم في هذا الزمان، يركّزون جلّ اهتمامهم على السلطات التشريعيّة والقضائيّة، ويغفلون السلطة التنفيذيّة والإدارة، التي هي حجر الرحى في النظام السياسي، لا سيّما مع التوازن المقلوب القائم في سياسة الدول المشرقيّة عامّة، حيث السلطة التنفيذيّة هي أقوى السلطات، وهي المالكة لكلّ عناصر القوّة المادّيّة ووسائل الحسم، وحيث المجتمع يتحرّك بفعل سياساتها وتبعاً لإراداتها. إنّ الدور التشريعي الذي يمارسه البرلمان، والدور الرقابي الذي يمارسه القضاء، قائم وقويّ حيث تكون السلطة التنفيذيّة راغبة في التعاون مع السلطتين التشريعيّة والقضائيّة. وتشهد التجارب السابقة والمعاصرة على أنّ السلطة التنفيذيّة قد استطاعت تجريد هذين الجهازين من صلاحيّتهما، وأحياناً تهميشهما أو إلغاءهما[1].

لقد كان أوّل شيء فعله الإمام الخمينيّ بعد عودته إلى إيران، في الأوّل من شباط 1979 هو تشكيل حكومة مؤقّتة برئاسة مهدي بازركان، في حين كان رئيس الوزراء شاهبور بختيار ـ الذي عيّنه الشاه قبل مغادرته ـ في السلطة.

وقام بازرگان بتشكيل أوّل حكومة ثورة تولّت السلطة بعد انهيار نظام الشاه وهروب بختيار.

وكان الإمام الخمينيّ قد أعلن في 12/ 1/ 1979 عن تشكيل مجلس مؤقّت باسم (مجلس الثورة الإسلاميّة) ضمّ عناصر مختارة من الشخصيّات الدينيّة التي استلمت مسؤوليّات عالية في الجمهوريّة

(1) توفيق السيف، **ضدّ الاستبداد**، ص 144 ـ 145.

الإسلاميّة، كآية الله محمّد حسين بهشتي، آية الله مرتضى مطهّري، آية الله موسوي أردبيلي، آية الله مهدوي كني، آية الله محمود طالقاني، حجّة الإسلام محمّد جواد باهنر، حجّة الإسلام هاشمي رفسنجاني، حجّة الإسلام السيّد علي الخامنئي. كما ضمّ آخرين من المثقّفين الإسلاميّين ممّن لديهم خلفيّات سياسيّة ضدّ نظام الشاه كالدكتور سحابي والدكتور مهدي بازرگان[1][2].

(1) جلال الدين الفارسي، **تاريخ إيران السياسيّ المعاصر**، ص 389 ـ 390.

(2) مقتبس من كتاب: جعفر عبد الرزّاق، **الدستور والبرلمان في الفكر السياسيّ الشيعي**، ص 31 ـ 70، قم، كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، 1420.

وُلد الميرزا محمّد حسين النائيني في أسرة تتمتّع بوجاهةٍ اجتماعيّة، ما ساعده على الدخول في أوساط العائلات الإقطاعيّة المرتبطة بالنظام الملكيّ الذي كان قائماً في تلك الأيام في إيران، فعندما غادر مسقط رأسه بادئاً رحلته العلميّة، في أصفهان المدينة العلميّة في ذلك الوقت، عاش في كنف إحدى عائلاتها الدينيّة الإقطاعيّة، ودرس على أيدي علمائها، ثمّ عندما انتقل إلى النجف كان مقرّباً بل كان يُنظر إليه على أنّه السكرتير الخاصّ للآخوند الخراساني وكاتب رسائله وبياناته، ومن ردّة فعلٍ سلبيّة على استبداد تلك العائلة التي ارتبط بها في أصفهان، ومن التأثّر الإيجابيّ بأستاذه النجفيّ الآخوند الخراسانيّ، تحوّل النائيني إلى داعيةٍ في مواجهة الاستبداد بأشكاله كلّها لا سيّما السياسيّ منه والديني على وجه التحديد. والنائيني مضافاً إلى دوره الاجتماعيّ السياسيّ هو فقيه وأصوليّ من الطراز الأوّل حيث ما زالت أفكاره الأصوليّة مدار أخذ وردّ في الحوزات العلميّة، بل ما زال بعض تلاميذه على قيد الحياة حتى عصرنا هذا. وهذا الكتاب محاولة للبحث في تراث النائيني في كثير من المجالات التي كان له في رأي وموقف.

من كلمة المركز

MOHAMMAD HUSSEIN AL-NAEINI
AND THE ESTABLISHMENT OF POLITICAL JURISPRUDENCE


ISBN 978-614-427-007-3



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت - بئر حسن - بولفار الأسد - خلف الفانتزي ورلد - بناية ماميا - ط٥
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com